BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

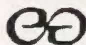
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

THOMA DE AQUINO

Summa theologiae

Despre Dumnezeu



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ 

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
Clasicii filosofiei universale

THOMA DE AQUINO

Summa theologiae

OPERE I

Despre Dumnezeu

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti, 1997

Studiu introductiv de GHEORGHE VLĂDUŢESCU

Traducere din limba latină de :

GHEORGHE STERPU (Partea întâi şi partea a treia)

PAUL GĂLEŞANU (Partea a doua)

Redactor: IDEL SEGALL

ISBN 973-44-[illegible]

PRELIMINARII LA THOMA

1. Asemenea cărților, și filosofiile își au destinul lor, cel mai adesea, imprevizibil, câteodată, parcă, jocul cu noi al timpului — copil heraclitean.

În puținii ani de viață, Thoma va fi dobândit un prestigiu, așa-zicând, onorabil, recunoscându-i-se autoritatea doar ca autenticitate. La trei ani după moarte, deci în 1277, condamnarea a 219 teze teologice și filosofice, chiar în ziua în care se întâmplase trecerea lui la cele veșnice (7 martie), dintre care trei (31, 96 și 191: „Spiritele pure fiind nemateriale, Dumnezeu nu poate să creeze mai multe în aceeași specie"; „Dumnezeu nu poate crea mai multe individuale în aceeași specie independent de materie"; „Materia este principiul diviziunii și multiplicării formelor") îl aveau în vedere, nu promiteau nimic bun. Dacă mai luăm în seamă opoziția franciscană cu Duns Scotus ca vârf de lance și (chiar dacă) ușoara împingere în memorie, dacă nu în uitare, thomismul de după Thoma sau fără Thoma nu părea rostuit unei istorii lungi. În anul 1323 însă, papa Ioan al XXII-lea îl canonizează, elogiindu-l (ca motivație a gestului) pentru a fi fost miraculos în tot ceea ce a scris (*quot scripsit articulos, tot miracula fecit*). Din acest moment, thomismul începe să facă istorie. Canonizat Thoma și anulată condamnarea din 1277, se fac astfel primele gesturi menite să confere doctrinei (poate) cea mai coerentă și mai rezistentă din întreg Evul Mediu, șanse în plus. Nu însă exterior, circumstanțiat ci, mai curând, ele aveau să deschidă calea unei neîntrerupte sporiri de sine a thomismului. Căci „posteritatea critică" pentru doctrina Aquinatului este totuna cu o reevaluare în durată lungă cu adăugiri de sensuri noi și nu o

dată mai tari, astfel încât, pe măsura depărtării în timp de secolul al XIII-lea, Thoma devenea tot mai mult o legendă şi învăţătura sa o realitate cu putere de expansiune şi de organizare — îmbogăţire interioară de puţine altele egalată sau numai concurată.

Secolele următoare, cel puţin până în zorii epocii moderne, teologic şi metafizic se organizează în funcţie de thomism, prin acceptare ca şi, deopotrivă, prin respingere. Scotiştii, „averroiştii“ latini (aristotelicienii heterodocşi), occamiştii, dintre adversari, deşi ei înşişi cu proiecte bine individualizate, urmând unor programe nedeterminate ocazional, vor fi adăugat o bună parte la ceea ce originar le va fi fost intenţia şi întrucât îşi vor fi fixat în Thoma un reper; distanţarea, de aceea, va fi ca faţă de el în acest termen. De cealaltă parte, a şcolii, aşadar, de la Gilles de Roma (Aegidius Romanus) la Heinrich Suso, Johannes Tauler, Denys le Chartreux (în sec. al XIV-lea) la Capreolus (*princeps thomistiarum*), Cajetan (Cajetanus) şi Silvestru de Ferrara (Ferrariensis) în veacurile XV şi XVI impresia care stăruie este aceea de mişcare de tip holistic. Capreolus, bunăoară, în *Defensiones divi Thomae* făcea operă de apologet dar şi „o expunere penetrantă a doctrinei Sf. Thoma“ (Mandonnet, *Capreolus*, coll. 1694). Cajetan, la rândul său, comenta *De ente et essentia* şi *Summa theologiae* într-un mod exemplar, de îndată ce, peste veacuri, Leon al XIII-lea avea să-i recomande pentru învăţământ exegezele. „Fidel interpret al doctrinei sf. Thoma“, el nu s-a sfiit să facă un gest de depărtare cu intenţia corectării a ceea ce, în perspectivă istorică, poate fi pusă în echivalenţă cu aceea a depăşirii prin adăugire (Mandonnet, *Cajetan*, *coll.* 1327). Încercând o apropiere a thomismului de averroism în problema intelectului activ, în mai mică măsură Cajetan întreprindea averroizarea doctrinei Aquinatului cât, mai curând, o punere a acesteia în condiţia unui model în stare să sporească nu numai în logică proprie, ci şi prin asimilarea unor motive alogene. Respingerea de către Bartolomeo Spina din Pisa (pe la începutul veacului al XVI-lea) a lecturii — interpretării lui Cajetan nu era menită să aducă servicii thomismului. Dimpotrivă, conservatoare, poziţia în cauză contravenea spiritului doctrinei prin punerea sa sub semnul lui *ne varietur*. Viitoarea polemică şi ruptura dintre paleo-thomişti şi neo-thomişti de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor încep încă mai devreme şi se apropie de momentul de criză, veac de veac. Încredinţat de perenitatea

învăţăturii, prin urmare de perfecta identitate de sine dar şi de capacitatea devenirii ei, Francisco Vittoria o impunea, la Universitatea din Salamanca, între 1546 şi 1552, pe cea dintâi, deci, întemeietoare. Mişcări asemănătoare se desfăşoară şi în Italia (cu Seraphino Gondini, cu Vincenzo Contenson), iar în Franţa (cu Baptiste Gonet, adversar hotărât al calvinismului şi jansenismului, cu Bossuet, cu Charles-René Billuart), fără succesul de la Salamanca însă. Dealtminteri, cam două veacuri şi ceva, aici avea să fie centrul thomist de organizare şi de iradiere. În afara acestuia, thomismul se va fi retras într-un „orizont de aşteptare", dacă nu va fi fost împins, mai cu seamă în secolul luminilor când criza este „aproape mortală" (de Raeymaeker, *Le courant...*, p. 663).

Apariţia în 1864 a unei culegeri (*Syllabus*) pontificale cuprinzând „principalele erori ale timpului nostru care sunt notate în alocuţiunile consistoriale, în enciclice şi în alte scrisori apostolice ale sf. nostru Părinte Papa Pius IX" marchează ieşirea din retragere a thomismului însuşi şi relansarea sa în istorie, de acum în istoria modernă. Dacă apare sub pontificatul lui Pius IX, iniţiativa culegerii aparţine cardinalului Gioacchino Pecci, viitorul papa Leon al XIII-lea, care, în 1879, în *De Philosophia Scolastica — Aeterni Patris* va hotărî restaurarea thomismului. *Syllabus* anunţa şi pregătea, doar, marea restauraţie dacă nu chiar instauraţie, făcând oficiul critic (de respingere) de tot necesar. Mai înainte încă, la puţin timp după intronizare, la Universitatea gregoriană, noul papă prevenea că „adevărata înţelepciune este aceea care ne-o dau sfinţii părinţi şi doctorii scolastici, în fruntea cărora stă Thoma de Aquino" (*apud* Goyau, *Leon XIII*, *coll.* 353). Iar în enciclica *De erroribus modernis* (*Quod apostolici*), din primul an de pontificat, Leon al XIII-lea, fixând „planul de învăţământ doctrinar" îşi anunţa programul, hotărâtor pentru inserţia în modernitate a thomismului:

„Păstorii supremi al Bisericii au crezut întotdeauna că misiunea lor îi obligă să contribuie cu toate forţele la progresul veritabilei ştiinţe şi îndeosebi la acela al filosofiei de care depinde în cea mai mare parte înţeleapta îndrumare a ştiinţelor". Faptul va fi fost înţeles încă de sfinţii părinţi şi de „doctorii scolastici", iar dintre ei, mai cu seamă, de acela care „străluceşte ca o lumină fără de pereche, prinţul şi învăţătorul tuturor (*omnium princeps et magister*), sf. Thoma de

Aquino“, „marele doctor“. De aceea, „pentru apărarea şi onorarea credinţei catolice, pentru binele societăţii, pentru progresul tuturor ştiinţelor“ se impune reactualizarea „preţioasei doctrine a sf. Thoma“ (*Epistola encyclica de Philosophia Scolastica — Aeterni Patris*, în *Lettres apostoliques*..., p.73).

Aşteptată în cercurile catolice, fiind pregătită de documentele pontificale anterioare, ideea marii instauraţii a nedumerit pe unii, a contrariat pe alţii, dar împotrivă-le, a prins. Conservatorii se vor fi temut că filosofia, prea încurajată, „critica va fi lăsată să uzurpe locul dogmaticii“ (Baudrillart, *La vie*..., p. 956). „Progresiştii“, aşa-zicându-le, în schimb, cam, ca Bartolomeo Spina, odinioară, erau neliniştiţi mai degrabă de propriile spaime venite, paradoxal, dintr-o raportare dogmatică la thomism. Pentru ei, aparţinând trecutului, thomismul era deja vetust, când actualitatea, mereu actualitatea nu este condiţionată de timp, ci de valoare şi de capacitatea deschiderii şi a înnoirii de sine ca şi de aceea de a determina înnoiri până şi în poziţiile adverse. De aceea, un filosof din epocă era îndreptăţit să constate că papa nu va fi voit „să repete pur şi simplu pe Thoma“; el „imprima un elan“ (Léon Ollé-Laprune, *Ce qu'on*...). Ceea ce s-a şi întâmplat, o mişcare de înnoire, prin refixare în thomism, neliniştind, spre mai adevărat, întreaga Europă catolică. În Franţa, în Belgia, în Italia, în Spania încep să apară primele reviste neothomiste, primele societăţi; Universitatea din Louvain, prin osteneala cardinalului Mercier, teolog şi filosof reprezentativ în epocă, devine centrul de învăţământ şi de cercetare în doctrină thomistă, poate, cel mai însemnat, aici lucrând de Boetz, în ontologie, D. Nyss, în cosmologie, E. Crahay publică o *Politică* a Sf. Thoma, Isidor Maus o *Justiţie penală*, cu aceeaşi întemeiere, S. Deploige o *Teorie thomistă a proprietăţii*. La rândul său, maestrul tuturor, cardinalul, publica în 1892 o *Psihologie*, apoi un *Curs de filosofie*.

În Spania, Uraburu, Orti y Lara, Bartholomeo Beato, Miguel Mir, Miguel Amor, Antonio Hernandez y Fajarnes; în Italia, Michele de Maria, Arthur Conella, R.P. Schiafini, cardinalul Zigliara sunt printre cei dintâi care receptează mesajul pontifical. Rând pe rând se mai înfiripă mişcări thomiste în Elveţia, unde canonicul Kaufmann întemeiază, la Lucerna, o Academie sf. Thoma; în Austria (cu dr. Lambert Filkula); în Germania (cu R.P. Tilman Pesch); în Ungaria (cu cardi-

nalul Pászmany); în Anglia (cu R.P. Aarper) şi chiar peste ocean, în S.U.A. (cu Nicolas Russo, Ch. Coppens, P. Carus). La noi, ceva mai târziu, cam prin anii 30, a început să se remarce Ioan Miclea. Ceea ce a publicat era doar o promisiune; opera mare este încă în manuscris. Când va fi tipărită, cu siguranţă că îl va impune, pentru el prea târziu nu însă şi pentru istoria culturală, printre thomiştii de seamă ai epocii.

La Louvain, în 1894, îşi începe apariţia „Revue néo-scolastique“, la Fribourg — Paris; „Revue thomiste“ (1893), la Piacenza; „Divus Thomas“ (1897), la Milano „Rivista di filosofia neoscolastica“ (1907); în 1924, la Paris, un „Bulletin thomiste“ şi la Roma „Angelicum“; în 1939, la Washington „The Thomist“ etc.

Trecând prin oarecare convulsii, determinate de rezistenţa conservatorilor, mişcarea pornită de Leon al XIII-lea capătă repede autoritate, mai cu seamă datorită adaptării pentru noi sinteze şi, totodată, deschideri la particularităţile epocii ca şi receptării exacte a marilor interogaţii teologice, metafizice, antropologice, morale, chiar şi politice. Astfel, paradigma thomistă este pusă în comunicaţie cu modele ulterioare moderne, definitorii pentru noile raportări metafizice, antropologice, epistemologice: carteziansimul, kantianismul, fenomenologia, rezultând tot atâtea proiecţii înnoitoare prin capacitatea lor de a da noi dimensiuni realismului thomist şi o întemeiere realistă celor trei mari deschideri săvârşite în gândirea modernă de Descartes, Kant şi Husserl.

2. Născut în 1224 sau 1225, învaţă la Universitatea din Neapole, în 1244 intră în Ordinul dominican şi, la Paris, îl audiază pe Albert, deja prestigios. În 1248 îl urmează la Colonia, de unde revine la Paris în 1252 pentru a primi titlul de magistru în teologie, ceea ce, în urma rezistenţei tradiţionaliştilor în frunte cu Guillaume de Saint-Amour faţă de teologi şi filosofi, avea să se întâmple abia în 1257. Între timp, doar cam cu un an înainte obţinuse dreptul de-a preda şi în acest interval (1252–1258) scrie *Comentariile la Sentenţe* (În IV lib. *Sententiarum*) şi opusculele *De principiis naturae*, *De ente et essentia*, *De natura materiae et dimensionibus interminatis*. Revine, începând cu anul 1258/1259 în Italia, unde predă până în 1268/1269 la curia pontificală şi începe să lucreze la *Summa contra Gentiles* (1258–1264) şi la *Summa theologiae* (1266–1273, neîncheiată), în acelaşi timp cu redactarea unor comentarii la Aristotel şi întocmirea altor opuscule a

unor Probleme (*De potentia*, *De malo*, de tratate: *Contra errores Graecorum*, *Compendium theologiae ad Reginaldum*, *De regimine* ş.a.). Probabil către sfârşitul anului 1268, revine la Paris unde, până în 1272, se angajează în conflict cu sigerienii şi, întrucâtva, cu franciscanii, încă prea augustinieni. Începând cu noiembrie 1268 predă teologia la Neapole ca, în primăvara anului 1274, să pornească din nou în Franţa, unde la Lyon urma să participe la conciliul general. În 7 martie, la mănăstirea cisterciană din Fossanuova, se petrece din viaţă.

3. „Adresându-se tuturor oamenilor este de convenit ca adevărurile divine să fie expuse în *Sfânta Scriptură* cu ajutorul metaforelor şi al imaginilor luate din lumea corporală" (*Summa theologiae*, II, Qu. I, art. 9). Totuşi, mai multe sensuri presupun confuzia, oricâte ar fi criteriile de separare şi evaluare şi oricât de tari „când Sfânta Scriptură trebuie să ne dea adevărul dincolo de orice eroare". Grigore de Nyssa şi Augustin, cu autoritate, îndemnau însă la lectura simbolică, de îndată ce *Sfânta Scriptură*, în acelaşi discurs, presupune faptul (ca dezvăluire) şi misterul (primul), iar, în exercitare hermeneutică, mintea noastră recurge la modalităţile: istorică, etiologică, analogică şi alegorică (cel de-al doilea). Precedente şi nu dintre cele de ignorat existau, astfel încât urma să se treacă, eventual, la perfectarea metodei, cu necesitate însă la legitimarea ei chiar teo-metafizică, de îndată ce orice hermeneutică la text se poate prelungi şi dincolo de acesta, în câmpul celor semnificate. O interpretare în limitele semnelor noastre convenţionale este, trebuie să fie, dacă aspiră la autenticitate, şi una la fiinţă, de îndată ce limbajul poate fi chiar prima reconstrucţie a lumii şi aceasta pe seama faptului că lucrurile însele, mai întâi de toate, au un sens. Dacă Dumnezeu s-a revelat în *Sfânta Scriptură* trebuie să admitem că dezvăluirii în cuvinte i-a premers (ontologic) aceea în lucruri. Aşa se şi face că „toate ştiinţele se servesc de cuvinte pentru a exprima idei", şi, ceea ce e mai important, cu şansă de adevăr, întrucât se aplică lucrurilor lumii, lumii ca un limbaj. Operaţiunea cunoaşterii, prin urmare, elementar, este una de „lectură" a „cărţii" lumii. Dar cum lucrurile însele au sens pentru că primesc sens, ele chiar ne îndeamnă să trecem dincolo de ele, prin transcendere pe verticală, ceea ce înseamnă că şi în ceea ce le priveşte, interpretarea alegorică se impune. Cu „sens spiritual" (în limbajul filosofiei, metafizic), fiind ceea ce

sunt, în și prin în-temeiere, lucrurile, realități așa-zicându-le alegorice (de la *alle-allo* și *agoreno* — a vorbi în alt loc), fapt care le instituie modele sau „sensul" pentru cele ce urmează să le facem noi înșine. Dealtfel și noi în ordinea de existență a lumii, spre a fi în destinația noastră, ne-o transfigurăm neîncetat. Sensul spiritual face, așadar, ca noi, mai întâi, să ne raportăm alegoric la lume și s-o „citim" astfel, dacă din modul de-a fi al lumii și al nostru rezultă nevoia de ascuns, de tâlcul de dincolo de dezvăluiri (ca în *Republica*, 378 d-e platonică, unde *hyponoia*, în oarecare sinonimie cu *allegoria*, numea „un tâlc în aceste povestiri"). Acestuia, tot dinspre noi și pentru noi; pentru noi, întrucât lucrare asupra lucrurilor suntem și asupră-ne, îi urmează, în același câmp al spiritualului, îi urmează sensul moral rezultat și el dintr-un „simbolism". Semne sau modele pentru ceea ce trebuie să facem în actul de transfer ontologic în accepția alegorezei, lucrurile cât „sunt împlinite în Hristos" sunt paradigme pentru ceea ce „se cuvine să facem" în ordinea morală, *lato sensu*, în aceea a condiției proprii, antropologice adică. În sfârșit, raportarea spirituală, mai presupune și exercitarea de tip anagogic, venit din „simbolismul prin care figurează pentru ceea ce are loc în gloria eternă". După alegoric și moral, desăvârșirea (ca proces) capătă legitimitate întrucâtva ontologică, de îndată ce, după interpretarea alegorică și morală, rânduite într-o logică a ascensiunii, de la a fi în minte putem trece la a gândi ca făcând în realitate, actul din urmă, de legitimare, în limitele puterilor minții, fiind acela al analogiei cu ființa – analogiei ființei (*analogia entis*). Hermeneutica la lume ca un „limbaj", ca un „text", așadar, argumentează posibilitatea ca certitudine a operei omenești, ca teologie și ca metafizică, întrucât ambele, noncogniționist, au a dezvălui dinspre noi și pentru noi ascunsul, fără a atenta reducționist la sinele lui. *Analogia entis*, ca temei în hermeneutica spirituală, esențializa toate procedeele apofatismului, acesta ca șansă sigură, cel puțin, pentru orice metafizică. Altminteri, aceasta nici n-ar mai fi fost posibilă ca o ontofază, adică o reconstrucție noncogniționistă a ființei sau, așa-zicând după Hegel, ca o justificare (punere) a Absolutului în fața conștiinței. Fără de această raportare (de acest fel de raportare) apofaticul-catafaticul n-ar mai fi operante, printr-o parafrază la Kant, primul fără al doilea fiind orb, iar cel din urmă în lipsa celui dintâi, gol. Acestea fiind argumentele lumii, prin mijlocirea hermeneuticii

spirituale, interpretarea literală (sau istorică, în sens tradiţional, ca descriere) ar căpăta şi ea legitimitate în acelaşi concept al polisemiei. Cum, altfel, de îndată ce Dumnezeu este autor, deopotrivă al lumii şi al *Sfintei Scripturi* ? (*Summa theologiae*)

Sunt perfect posibile, bunăoară, istorisirea vieţii lui Moise cu toate evenimentele ei în strictă determinaţie omenească şi „tâlcuirea sa duhovnicească" sau contemplativă, deşi „adevărul" lor este de grade diferite, prima fiind povestirea „simplă" a unei vieţi. Cea de-a doua în schimb ne trece dincolo de cele ce „cad sub simţuri" şi sunt înţelese în funcţie de evidenţa nemijlocită; ea ne poartă către tâlcul din urmă care dă seamă pentru noi de Fiinţa „la care participă toate" şi „este ceea ce este cu adevărat" (Sf. Grigore de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, în *Scrieri*, I, pp. 26, 43).

Numai cât nu ţinem seama de nivelele de lectură, de situări, poate şi de intenţionalitate, cineva ar putea zice: „Moise a înţeles ceea ce înţeleg eu", iar altul: „Ba dimpotrivă ceea ce înţeleg eu". De ce însă şi unul şi altul nu s-au gândit „şi la una şi la alta", ambele putând fi adevărate? Dezirabil este să se dezvăluie „o singură idee", cea mai clară şi mai adevărată, dar la aceasta poate că se ajunge sau, oricum, ea nu exclude, dintre cele pregătitoare, decât pe cele false care sunt astfel nu datorită diversităţii, ci nepotrivirii cu termenul intenţional „zic cu mai multă cucernicie eu: de ce nu s-ar fi gândit (Moise) şi la una şi la alta, dacă amândouă sunt adevărate, şi dacă cineva vede un al treilea lucru, iar un altul un al patrulea, şi dacă cineva vede un alt lucru adevărat, de ce să nu se creadă că el (Moise) le-a văzut pe toate acelea, el prin care Dumnezeu Cel Unul a potrivit Sfintele Scripturi cu ideile multor cititori care aveau să vadă în ele lucruri adevărate şi diverse?" (Augustin, *Confesiuni*, XII, 31). Peste câteva veacuri, mai aproape de cel al lui Thoma, Abélard în *Sic et non*, de întemeiere în hermeneutică, alegea din Părinţii Bisericii texte contradictorii privitoare la o sută de probleme. Ideea dominantă, de primă importanţă în interpretarea textului, pare aceea a contradicţiilor aparente sau, mai exact, astfel deocamdată doar la primul nivel al lecturii. Nu era, nu este singurul caz cel evocat de Abélard şi nu doar într-un câmp doctrinar cu mari distanţe şi deosebiri: în timp, în spaţiu, de cultură, de limbă, de mentalitate, ci şi, foarte adesea, în cazul aceluiaşi scriitor (în sens generic). Sunt contradicţii în platonism, textul aristotelic pare imposibil de adus

la o logică anume, proiecţia fiind alta în funcţie de vârsta intelectuală ca şi de referenţial, sau doar părând astfel. Nici Plotin nu este acelaşi, ca punct de vedere, în toate *Enneadele*, nici Augustin, chiar în aceeaşi carte, în *Confesiuni*. Aparente şi prin raportare abstractă, doar la rigorile logicii pure ele pot fi însă socotite ca reale dinspre logica hermeneuticii, pentru că textul are varii determinaţii în funcţie de varii contexte: istorice, culturale, de descriere, de instituire, de intenţionalitate etc. Uneori aceiaşi termeni primesc alte şi alte sensuri, în „doctrine" individualizate ca şi în sistemul aceleiaşi. *Ideea* platonică este de-o polisemie deconcertantă şi nu în dezavantajul ei, tot asemenea *ousia* (esenţa-substanţa) aristotelică şi, apoi, thomistă, ca şi, aproape, terifiantul prin multitudinea sensurilor, *a priori* kantian. Revenind însă la Abélard, termenii au sensuri diferite, de unde aparenta repugnanţă, cât altul este timpul şi mai ales alta autoritatea, ceea ce înseamnă capacitatea de autentificare — autenticitate (*authenticus* — demnitate, autoritate; *auctoritas*, *auctor*, *authenticus*, venind de la *augere*, a mări, a spori) şi deci de auctorialitate.

Sfânta Scriptură este una, sensul ei literal unul, dar interpretarea spirituală întreită; o confuzie în textul primar sau alogism în hermeneutică? Nici una, nici alta, zice Thoma, dacă interpretarea este *a noastră*; or, sensul literal este unul şi astfel, după Augustin, este chiar *materia* demonstraţiei şi temeiul (ca logică) al cunoaşterii noastre (*ibid.*). Acelaşi text (pentru că, aceeaşi lume şi aceeaşi Fiinţă în sine), dacă raporturile sunt distincte, faptul ţine de modul nostru de-a fi. Aristotel distingea între anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi şi anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii, necesară şi în hermeneutică, în măsura în care, în text, admitem două nivele, articulate sub aparenţe. Dacă mai înainte faţă de noi este ceea ce, ontologic, urmează, şi ceea ce este anterior în ordinea naturii stă ca temei, limbajul însuşi se structurează pe măsură. Suntem, aşadar, în diferenţiere lingvistică, pentru că transcenderea, faţă de noi, are o arhitectonică în dublă (de principiu) structurare: aceea nemijlocită şi aceea mijlocită în sine (teo-metafizică). Aşa fiind, şi de aici, nevoia de teologie şi, în egală măsură, de metafizică.

4. Ca o ipoteză, filosofia greacă s-a organizat în jurul întrebării: cum este posibilă metafizica; întrebare, logic secundară, următoare aceleia existenţiale: dacă este posibilă. Numai că atâta vreme cât

metafizica era abia în construcție, reflexia asupră-i nu avea să poarte asupra existenței ci (sau cât) asupra modalității. Toate experiențele grecești convergente în construcția formală a metafizicii, menită să-i dea legitimitate, vor fi fost însă tot atâtea încercări de proiectare și, apoi, verificare a ipotezelor de existență. Construcțiile, așadar, sunt puneri în situații cât mai distincte, adesea chiar de tip antimetafizic (antifilosofic), ca de pildă de-construcția cratyleană pentru a da existență prin cercetarea, parcă până la istovirea imaginației, a modalităților.

Ivită, poate, dintr-un act de destituire a misterului în determinație mitică (de tot reprezentativ părând în acest sens episodul înfruntării și înfrângerii Sphynxului din eposul oedipian), metafizica în prima ei structură paradoxală (de la *paradoxos*, în contra opiniei) săvârșea (re)instituirea în sinelui, de această dată, ca transcendență (pe verticală), inteligibilă nu însă pe cale cognitionistă. Nu este exclus ca tentația metafizică să fi venit dintr-un șoc pe care ni-l putem închipui ca fiind teribil. Între știut și neștiut, Sphynxul poate tocmai întrucât era terifiant dădea sentimentul certitudinii în lumea de „dincoace“ de el. „Dincolo“ de sine era obscuritatea, iraționalul, abisul. Cu silirea lui să piară, limita dintre „dincoace“ și „dincolo“ va fi dispărut și astfel și certitudinile de „aici“ prin centrare și delimitare în această lume. Dispărând Sphynxul, lumea era deștărmurită și descentrată, „dincolo de“, fie și pe orizontală, urmând să fie deslușit, ca „dincoace de“ să recapete legitimitate. Evidentă (de ordinul evidenței simple) lumea aceasta (ca rânduială, *kosmon tonde*, heraclitic), nonevidentă, cealaltă, ca mintea noastră să nu se prăbușească în spațiul logic dintre ele, în sinele trebuia să fie gândit, ca printr-o analogie negativă, cum nu era aceea perceptibilă. Apofatismul parmenidian din fr. 8 este perfect exemplar pentru logica de întemeiere, paradoxală, a oricărei metafizici. Și mai organizată în câmpul său, odată ce își creează cea de-a doua structură antilogistă (de la *antiloghia* protagoriană), prin care se desăvârșește sintactic, punând alături dar în articulație ființa în sine-și-ființa determinată, pentru că prima este instituită ca subiect (*hypokeimenon*) care presupune opusul, ca obiect (*antikeimenon*), și, în mișcare firească, și invers, după această sporire în logică, așadar, metafizica se încoronează în aporetică (la greci, cu Platon, cele 9 ipoteze – aporii din *Parmenide*, cu Aristotel, cele 14 aporii, din

Metafizica, III (B). Cu așezarea în structura aporeticii, metafizica greacă impune (sau propune) programul mereu deschis al construcției absolutului. În timpul care urmează, mai cu seamă în medii neoplatonice, aporetica Unului și Multiplului (stând pentru aceea a ființei în sine – ființei determinate) face trecerea de la antici la moderni (în sens nonrestrictiv, deci nonistoricist), constituind tema dominantă în metafizica medievală ori aceea care, între multele tipuri de metafizici medievale, a asigurat eminența celui în construcție corespunzătoare.

După experiența greacă și beneficiind de ea, primii scriitori creștini (cu deosebire cei din spațiul lingvistic elen), apoi marii „medievali" de limbă latină (de la Augustin la Alcuin și Joan Scotus Eriugena, de la aceștia la Anselm, Thoma, Bonaventura, Duns Scotus), fiind în același timp și teologi, pentru delimitare și punere în comunicanță cu teologia se vor fi pus cu precădere sub semnul întrebării existențiale: dacă este posibilă metafizica. Din acest punct de vedere este de tot lămuritor un articol de început (nr. 1) din *Summa theologiae* thomistă, chiar dacă direct doar, așa-zicând, de epistemologie a teologiei indirect, însă și despre întemeierea metafizicii.

„Este necesar să existe, dincolo de disciplinele filosofice, o altă știință ?", acesta este programul (întrebarea) articolului, în formularea sa, parcă, nu prea promițător.

Că nu este necesară două sunt (par a fi) argumentele: unul, „omul nu trebuie să se preocupe de ceea ce depășește puterile rațiunii", încă *Eclesiasticul*, III, 22, spunând: „nu cerceta cele ce sunt mai presus de tine". Ceea ce ține de puterile rațiunii „este suficient cuprins în disciplinele filosofice"; în urmare, nu mai este nevoie de alta similară. Altul, filosofia, în exercițiile ei, se aplică tuturor celor ce sunt, inclusiv lui Dumnezeu. De aceea, „o parte a ei s-a numit teologie sau știință divină, precum Filosoful a arătat, în *Metafizica*, VI, 11" (S.T., I, Qu. I, art. 1). În oarecare identitate cu *prote philosophia*, *philosophia theologike* aristotelică nu era, totuși, parte alături de altele, ci partea de sus, aplicată cum era ființei ca ființă, cea mai vrednică de slavă, metafizica, așadar, cum va fi numită ceva mai târziu. Aplicație la transcendent în concept riguros, la greci, în Evul Mediu (lung, începând cu apologeții și Sfinții Părinți), metafizica se va fi smuls din sincreză (la cei vechi și teologică) pentru a fi ea, metafizică, și teologia, teologie. *Sacra scientia*, *sacra doctrina*, cum îi zicea Thoma, teologia, în

deosebire de metafizică, avea menirea de-a participa la „salvarea omului" „prin cunoașterea acelora ce sunt mai presus de rațiunea omenească", ca limită a lui Dumnezeu „destinația" noastră. Dar, cunoaștere nu de la anterior și mai bine cunoscut față de noi, ci în faptul revelației, adică al dez-văluirii în lume și literale, în Sfânta Scriptură. Fără îndoială, omul nu trebuie să cerceteze cognițiionist lucrurile „care-i depășesc rațiunea"; acestea sunt „obiectul doctrinei sacre" (*Summa theologiae*).

La urma urmelor, tot asemenea și metafizica, de îndată ce nici ea nu încurajează mintea noastră să se extindă cognițiionist nepermis. Solidare, teologia și metafizica se despart însă după cum își reconstruiesc distinct obiectul de aplicație ca și după acesta, după mijloace și destinație. Privitoare la cele non-evidente și deasupra facultății *cognitive* a rațiunii, metafizica este însă doar în limitele acesteia, ca logică pură, însă, deci anterioară oricărei cunoașteri, de îndată ce își construiește obiectul ființa, în sine, în raport cu ființa determinată. Astfel încât ea are a răspunde la întrebările *rațiunii pure* privitoare la capacitatea sa de-a gândi (= institui) absolutul și nu la acelea cognițiioniste, întrucâtva după eleați, rămase în sarcina *opiniei* (kantian, intelectului), într-o logică bivalentă, de vreme ce se aplică ființei determinate care este deopotrivă după întreg și după parte.

O prejudecată încă stăruitoare admite în thomism în cel mai bun caz un neo-aristotelism. Or, în genere neo(platonismele, aristotelismele, stoicismele) nu au nimic a face cu doctrinele de școală. Fie și numai starea neoplatonismelor (plotinian și proclean, cu deosebire) centrate cum vor fi fost în aporetica unului și multiplelor, construite dedoctrinarizant (sau deevenimențializant) și este suficientă în dovediri.

Thoma l-a comentat cu aplicație auctorială pe Aristotel (*De anima*, *De sensii ei sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *Physica*, *Metaphysica*, *Ethica*, *Meteorologica*, *Analytica Posteriora*, *Politica*, *De Caelo*, *De generatione et corruptione*) și în programul metafizicii îl urmează îndeaproape și cu toate acestea nu este un aristotelician (sau ca un aristotelicism) de școală.

Admițând în ritmurile devenirii interioare ale aristotelismului, mai curând decât etape sau vârste, structuri prinse într-o logică de tip holistic, „platonismul" și „instrumentismul mecanist" (în varianta lui Nuyens), ca „experimente" de încercare și aproximare tind spre hyle-

morfism ca spre scop. Dacă aşa stau lucrurile, ca în conceptul metafizic al finalităţii, hylemorfismul este cauza finală (precum sănătatea aceea a plimbării, *Metaph.*, V, 2), fapt care ne face să credem că primele două aristotelisme erau cu deliberare, construite aşa cum vor fi fost construite, fiecare în alt program, de unde şi caracterul lor abstract, întrucât erau doar mijloace, faţă cu scopul din urmă. Situaţie ciudată, deşi finalitatea, hylemorfismul în limitele stricte ale textului aristotelic este cel mai puţin determinat. Mai lămuritor este un pasaj din *Despre suflet*, 412 b 10–25, 413 a 4–10: „Dacă substanţa formală ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure, decât numai prin omonimie. Dar acum securea e secure. Căci sufletul nu este esenţa şi raţiunea de-a fi a unui corp natural anumit care cuprinde în sine principiul mişcării ca şi pe acela al stării pe loc"; „Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuşi ar fi sufletul lui. Căci aceasta este substanţa ochiului ca raţiune de-a fi. Ochiul însă este materia văzului, care lipsind nu mai este ochi decât prin omonimie"; „După cum ochiul este pupila împreună cu funcţia văzului, tot aşa aici sufletul şi corpul sunt împreună o fiinţă vie".

Cu centrare în conceptul formei, primul aristotelism (platonic), cu forma ca act pur faţă cu materia ca putere, deci în rost instrumental (al doilea aristotelism, instrumentalist-mecanicist), în cel de-al treilea definitoriu, fiind programatic (aporetic), de aceea şi nesistematizat, cel puţin în modalitate doctrinaristă, principiile „secunde" (pentru a zice astfel după medievali), forma şi materia adică stau deopotrivă ca atribute infinit nemijlocite ale fiinţei în sine şi ca date alcătuitoare ale individualului ca întreg.

Poate cea mai grea problemă a metafizicii greceşti va fi fost aceea privitoare la conceptualizarea trecerii de la unul în sine la unul ca multiple (cele 9 ipoteze-aporii platonice). În acelaşi timp după întreg (*katha holou*) şi după parte (*katha méros*), lucrul este un *kath'ekaston*, un individual (după o logică a individuaţiei). Cât este după întreg, este un indivizibil, lat. *individuus* şi, totuşi, un compus. Hylemorfismul aristotelic era program metafizic pentru conceptualizarea „trecerii" şi, încă mai mult, pentru o metafizică a întemeierii, deci a individualului. Ceea ce Thoma avea să perceapă exact şi, în consecinţă, să şi ducă mai departe, începutul făcându-l încă în opusculul de tinereţe *De ente et essentia*, schiţă a metafizicii următoare (cf. Boyer, *S. Thomae...*, *Introductio*).

În program metafizic, *De ente et essentia* apăsa pe cel de-al doilea termen şi nu pe primul, fapt care şi previne asupra particularităţilor reconstrucţiei thomiste. „Problema Unului şi Multiplului... face obiectul a ceea ce anticii numeau Metafizica...", aceasta, prin urmare, având a cerceta „comunicarea existenţei" (Grenet, *Le Thomisme*, p. 70). Pe această cale se şi răspundea la întrebarea, doar nepusă ca atare, altminteri prezentă peste tot: dacă este posibilă metafizica? Aparenţa este însă a fixării în judecata de modalitate, numai că, de nedespărţit de cealaltă, de existenţă, ea o secondează îndeaproape răspunzând la cum, totuşi, pentru *dacă*.

Având a cerceta „comunicarea existenţei" sau, poate, mai exact, trecerea fiinţei în existenţă, metafizica se organiza aproape în condiţie de idealitate în modelul hylemorfist, în care forma şi materia funcţionau ca principii constitutive, la cel de-al doilea nivel, întrucât la primul stăteau ca atribute infinit nemijlocite. De aceea, individualul şi trece în regim de subiect, asemenea Unului în sine. Aristotelic, substanţele prime (individualele) nu pot fi decât subiect, nicidecum într-un subiect, ceea ce le şi conferă demnitate ontologică. Platon şi platonicienii, când schimbau dominanta (din Fiinţa ca Unu parmenidiană) în Unul ca Fiinţă poate că dădeau autentica identitate metafizicii prin depăşirea orizontului încă restrictiv al ontologiei. Thoma percepe gestul şi, centrând metafizica în Unu-pentru-multiple în şi mai mare măsură decât înaintaşii săi greci, aduce „filosofia primă" aproape numai în condiţia de logică a întemeierii şi, deci, a „esenţelor corporale" (substanţelor ca întreguri) în condiţia individuaţiei ca şi în aceea a specificaţiei.

Punctul de plecare şi reazemul, dacă nu chiar orizontul de fixare şi de înaintare îl constituie ontologia actului (*actus*) şi puterii (*potentia*), în funcţie de care, dealtfel, capătă legitimitate şi inteligibilitate, esenţa şi existenţa, individuaţia şi specificaţia, substanţa şi subzistenţa, distincţii esenţiale în metafizica thomistă, în dreaptă urmare a celei antice platonice-aristotelice, de întemeiere formată pentru oricare, dintre cele ce se susţin în paradigma genului. Fără de modelul platonic-aristotelic (şi, ulterior, thomist) metafizica risca să cadă (s-a şi întâmplat şi încă se mai întâmplă) din concept, fie prin reducere la ontologie, fie, şi mai grav, prin împingere într-un „existenţialism" (cu centrarea în termenul, totuşi fără de sens în câmpul său, al ex-istenţei (ex/ek/sistentia), fie

prin aducere la un tipic cogniționist-scientist, în urmarea căruia trecea în condiție descriptivistă ca și cum era „reflectorie", iar nu constructivistă, în vederea justificării și instituirii nerelaționale și nemijlocite (adică în afara cunoașterii sau cel puțin a acesteia în înțelesul comun ca și în acela științific).

În semantică aristotelică, actul și puterea, în sine ca și, mai cu seamă, în relație, cu Thoma, capătă, totuși, ceva mai multă metafizicitate, epurate cum vor fi fost de un fizicism (ontologism secund) cam precarizant. La acest nivel relevanța este minimă, punerea în sens devenind chiar stânjenitoare datorită relativizării, prin punere în dublu regim, a fiecărui termen în parte. Căci, în ontologia schimbării (și în particular, a mișcării, aceasta ca alterare, creștere-descreștere și deplasare), deși atât agentul cât și pacientul sunt întreguri (esențe), adică unitate a celor două „principii secunde", și unul și celălalt, succesiv, se comportă doar ca formă și doar ca materie. De aici și riscuri enorme de incomprehensiune în limitele aristotelismului fizic, pentru că separate, în logică secundă, ele își pierd din valoarea lor (dacă nu chiar valoarea) operațională. Distincte fizic, materia și forma presupun o împărțire a celei dintâi și o multiplicitate a celei de-a doua. Dar ce mai înseamnă ele ca principii într-un regim sau altul? Pentru a nu mai vorbi de faptul că pierd orice legătură cu Ființa în sine (ca ființă), una, necompusă, indivizibilă, indeterminată nici prin heteroraportare, nici prin autoraportare, ea, zicând astfel după Parmenide, limitându-se numai cu ea însăși. Ele însă au relevanță numai dinspre metafizic, stând față cu Ființa în sine, subiect absolut, ca atribute infinit nemijlocite, ceea ce înseamnă că termenul-prim în întregul său este formă și în întregul său materie. În consecință ea, ca atare, este model pentru individuale, întreguri ele însele, dar și în dublă specificație. Totodată, ca act, într-un atribut (forma), ca putere în altul (materia), numai Ființa în sine era în măsură să dea seamă de individuale ca întreguri, deci ca esențe, și, mai departe, de ele ca existență, aceasta presupunând esența, precum puterea, actul-actuația. Distincția este, era necesară pentru o mai exactă delimitare între prim și secund, între „metafizica ființei" și „metafizica individualului", separate dar, în partea „mai tare", dinspre în sine, conexe, sau în limbajul lui Thoma, între Actul pur în care existența îi este presupusă analitic și esența căreia existența îi este atribuită (*De potentia Dei*, *Qu*. III, 95 *ad* 2). În sine ca Act pur, Dumnezeu nu

are a fi gândit prin distincții: esență-existență, individuație-specificație, substanță (individuală)-subzistență; din primat și simplitate, se deduce condiția unicității (faptul de-a fi Unu, ceea ce asigură metafizica fără ca, astfel, conceptualizarea teologică să devină superfluă ori, dimpotrivă, ca s-o facă de prisos pe cealaltă sau încă să fie puse amândouă în regim de descriere distinctă a aceluiași obiect de aplicație în funcție de situare. De aici complementaritatea epistemologică a teologiei și metafizicii, ceea ce, fie și, în „joc secund", constituie motivul programatic al *Summei theologice.*

5. Cu statut epistemologic distinct, tocmai de aceea, metafizica poate să se pună în termen de mijloc, mai exact de metodă pentru sacra *doctrina*. Astfel începe să funcționeze ca teodicee, aceasta în vremea noastră cu reputație îndoielnică, în epocă însă, și nu fără de temei și utilitate, în mare prestigiu. Din această perspectivă filosofia în genere, cel puțin la Thoma, era în regim de *servo-servus*, distinct de acela damianesc, ancilar. Dar, oricum, punerea în relație nu era de tip axiologic, ci funcțional, ceea ce pentru metafizică era totuna cu recunoașterea rolului său instrumental. Căci metafizica, instituire și justificare a absolutului de către minte, prin aceasta, avea a servi ca metodă critică pentru garantarea validității oricărui demers de limită al rațiunii. Realitate a credinței, ca mișcare de sus în jos, creștinismul, mai cu seamă, începând cu Sfinții Părinți încă, va fi adăugat, pentru complementaritatea necesară, mișcarea cealaltă, de jos în sus, a teologiei naturale, așadar. Anselm, mai apăsat în *Liber apologeticus contra Gaunilonem* era îndeajuns de lămuritor: cea mai bună probă se află în credință și în conștiință deopotrivă (cap. 1 și 9). Asemenea, la rândul său și Thoma. Ceea ce „depășește rațiunea", evident, nu are a intra în cercetarea rațiunii: „omul nu trebuie să cerceteze pentru a cunoaște prin rațiunea sa ceea ce depășește această rațiune; cele ce au fost revelate au fost primite de credință...". De aici și pentru aceea *sacra doctrina*, distinctă de „teologia care este domeniul filosofiei" (*S.T.*, I, *Qu.* I, art.1). Prima are autoritatea dată de „lumina revelației divine", în timp ce, următoarea, ca în genere filosofia, se întemeiază în „lumina rațiunii naturale". Și prima însă recurge la rațiune, „nu pentru a proba credința", ci pentru a deduce alte adevăruri". Aceasta pe de o parte, esențială; pe de alta, apoi, datorită simbolismului Sf. Scripturi (*S.T.*, I, *Qu.* I, art. 8 și 10). Și într-un caz și în altul, metafizica este convocată

să intervină; nu într-o determinaţie anume, deci nu de un fel sau altul, nu în sens doctrinaristic, ci în stare pură, mai degrabă ca raţiune metafizică pură.

La limita dintre teologie ca *sacra doctrina* şi teologie ca parte a filosofiei, mai curând, poate, înlăuntrul acesteia, teodiceea urma a fi o aplicaţie a metafizicii la absolutul credinţei, ca de această dată raţional şi anagogic, acesta să capete cea de-a doua legitimitate. Dar ceea ce dinspre „lumina naturală“ este de jos în sus, dinspre cealaltă, aceea a luminii revelate, este de sus în jos. Deducerea altor adevăruri poate să însemne şi dobândirea altora care decurg în mod firesc, dar şi, poate în primul rând, instituirea sa în adevăr, în termen omenesc. Nevoia de metafizică (sau de punerea ei ca teo/ontodicee) venea, deci, din necesitatea refacerii drumului invers, anagogic, ca Fiinţa în sine totuna cu Adevărul să poată fi înţeleasă ca Adevăr totuna cu Fiinţa, în sensul încă platonic, din *Theaitetos*, 186 e („poate ajunge la adevăr cel care nu ajunge la fiinţă“?) şi aristotelic din *Metafizica*, IX, 10, 1051 şi urm. („adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauţi...“; „fiinţă şi nefiinţă se spun... în sensul de adevărat şi fals“). În acest context ar putea fi plasată teodiceea thomistă, convergentă celei ontologiste, împotriva aparenţelor. Acestea ne fac să acceptăm respingerea thomistă a ontologismului (onto-teologismului), ceea ce însă este ruinător, pentru metafizică cel puţin. Or, chiar dacă metafizica Aquinatului este prinsă în alt program decât aceea anselmiană, la urma urmelor decât cea greacă de până la *Parmenide*-le platonic (de acum, cu centrare în Unu şi Multiplu), în absenţa programată a ontologismului îşi anula singură orice şansă.

Ce-i drept, Thoma este cel puţin rezervat faţă de argumentul anselmian pentru a fi conclus că: „existenţa lui Dumnezeu este evidentă“. „Dar cum noi nu ştim ce este Dumnezeu“, propoziţia „Dumnezeu există“ „nu este evidentă prin ea însăşi pentru noi; ea are nevoie de-a fi demonstrată prin lucrurile care, mai puţin cunoscute în realitate, sunt mai cunoscute pentru noi, prin efecte“ (*S.T.*, I, *Qu.* II, art.1).

Să admitem deocamdată în gestul de aparentă respingere thomistă doar o metodică punere între paranteze.

„O propoziţie este evidentă când atributul este inclus în noţiunea de subiect, ca de exemplu: omul este animal“. În sine, deci, prin chiar condiţia analiticităţii, propoziţia este evidentă; nu însă şi „pentru noi“,

de vreme ce evidenţa nu mai este şi pentru cel ce nu are ştiinţa conţinerii analitice de către subiect a atributului.

Aşadar, „în sine", în strictă logică, altfel spus, propoziţia „Dumnezeu există" este evidentă, temeiul fiind formal, prin conţinere, şi material, teo-metafizic, prin aceea că „Dumnezeu este fiinţa sa". „Pentru noi" însă, nu, de îndată ce „nu ştim ce este Dumnezeu". Iar cum nici nu putem şti, sau nu după logica proprie cogniţionismului, ne extragem din capcana acognosticismului (păstrând încă prezumţia agnostică, necesară), recurgând la demonstraţie (*S.T.*, *Qu.* II, art. 1).

O aparenţă cogniţionistă acoperă, ce-i drept, argumentul anselmian şi nu în folosul său. Numai că, în argument se poate distinge între o dimensiune doctrinaristică şi alta riguros formală. Cât o priveşte pe cea dintâi, ea are scăderi multe, observate încă din epocă de Gaunillon, şi repetate apoi, repetate şi agravate, până la marea negare kantiană. Thoma era îndreptăţit să respingă argumentul în stricta lui compunere. Căci concluzia acestuia era întrucâtva presupusă şi încă, lucru grav, cogniţionist, fie şi datorită izolării unui atribut al lui Dumnezeu şi desfăşurării întregii demonstraţii în logica lui *ca şi cum* doctrinarul este totuna cu formalul. Izolat, atributul era pus oarecum cogniţionist, având o identitate în deosebire de cele nepresupuse: era acesta, numit, ştiut. Dar cum şi de unde prezumţia că este cu necesitate cel mai mare? De unde şi cum dobândită când tocmai pentru că era cel mai mare era nedeterminat, adică de necuprins în mintea noastră ?

În cea de-a doua dimensiune stă însă argumentul, ceea ce Thoma va fi sesizat, de îndată ce, parcă, pentru relativizare, va lucra cu o serie de cinci argumente („căi", probe), prin luarea în seamă a cinci atribute, nu interesează că cinci, ci doar că mai multe decât unul, fără să se depărteze de spiritul tainic al demonstraţiei anselmiene, de fapt al unei demonstraţii congenere raţiunii metafizice. Doar, argumentaţia ontologică o va fi instrumentat încă Parmenide cu hotărâtoarea sa teză: „Căci e totuna a gândi şi a fi"- *tò gàr autò noein èstin te kai einai* (fr. 3).

Anume în argumentaţia anselmiană primează deducţia de la ***a fi în minte*** la ***a fi gândit ca putând să fie în realitate*** pe cât ***a fi în minte*** este mai coerent şi mai posibil ca adevăr.

Non-cogniţionistă, metafizica nu-şi construieşte obiectul prin luare de cunoştinţă. Nu procedează asemenea ştiinţelor, descriptivist şi generalizator. Obiectul ei este un construct în logica pură şi de

limită a minții, cu punerea într-un sistem centrat în ființa în sine, ca subiect al infinitelor, numeric, atribute infinit nemijlocite.

Astfel încât, anselmian, problema nu era, nu este aceea a trecerii de la *a fi în minte* la *a fi în realitate*, salt riscant, ci de la *a fi în minte*, în logică strict conceptuală, la *a fi în minte* în ordine dianoetică (judicațională-propozițională) și numai prin aceasta la presupunerea semnificației reale. În alte cuvinte, tot jocul se face în logica pură, pentru că ființa în sine ca subiect, gândită deci în sine și în sistemul ei, ca o constelație, (modelul din *Sofistul* platonic) era recunoscută în capacitatea de semnificare nominală. De aceea, pe cât era construită ca un sistem mai coerent și, deci, mai apropiată de adevăr, pe atât putea fi ca un analogon al realului. *Analogia entis* thomistă este presupusă încă de Anselm.

Toate acestea sunt luate în seamă de către Thoma, de unde și precauțiile sale, el punând ideea în cinci argumente ca tot atâtea „experimentări“ ale validității și operaționalității ei.

Menite să facă demonstrația existenței lui Dumnezeu, ele, pe o cale non-cogniționistă, aveau a duce până acolo încât, analogic, să se poată presupune Absolutul. Logica era aceeași cu *a fi în minte* și *a putea fi în realitate*, ca termeni.

Mai înainte însă de a trece la instrumentarea lor, Thoma își ia o necesară măsură de precauție, anume aceea a instituirii negative, aceasta în mod clar și distinct, non-cogniționistă, cam ca îndoiala carteziană, trei veacuri mai târziu: „pare că Dumnezeu nu există“. Prezumând că așa stau lucrurile, de aici suntem nevoiți să gândim ireductibilul, căci din faptul de *a nu fi* se naște interogația privitoare la lume, *care este*. Dar cum poate să fie ceea ce nu are temeiul în sine și deci nu-și este suficientă sieși ? Amestec de ființă și neființă lumea, temeiul ei trebuie să fie tot asemenea ? Dar în sinele nu are a fi decât în condiția unicității, deci trebuie să alegem între *a fi* și *a nu fi* ca termen originar. Numai *a fi*-ul presupune conținerea analitică, pe când *a nu fi*-ul, tot analitic, se afirmă în condiția neființei. Prin urmare între *Ființa este* și *Neființa este* alegerea este deja făcută întrucât *Neființa* (care) *este* vrea să spună că este prin participare la Ființă. Deci nu are originaritate. Pentru ea, condiția aceasta din urmă ar arăta astfel: *Neființa nu este*, ceea ce era și de demonstrat (cf. *S.T*, I ,*Qu.*II, art. 3; IX, 9; XX, 2; XXIII, 3).

Dar trecând la argumente primul („prima cale“ *via manifestior*) „are ca punct de plecare mişcarea“. Trecerea de la putere la act, orice mişcare presupune un mişcător şi un mişcat, fiecare, relativ în condiţie, ceea ce înseamnă că şi primul este mişcat şi al doilea, la rândul său, mişcător. Regresiunea însă trebuie să fie oprită, altfel şansa ireductibilului ar fi compromisă. Deci trebuie să şi gândim ca fiind „un prim-motor“, ca la antici, mişcător dar nemişcat.

O primă formulare a argumentului se află în *Legile*, 894 e-895 a-c: „Când avem ceva care a produs o schimbare în altceva şi, la rândul său, acesta în altul, fără de încetare, lucrurile de acest fel comportă un principiu prim al mişcării“. Dar forma, aşa-zicând clasică, şi care, în cea mai mare măsură, l-a hotărât pe Thoma, este cea aristotelică din *Metafizica*, XII, 6 („care este prima mişcare? Chestiunea aceasta are o importanţă extraordinară“) şi mai cu seamă din *Fizica*, VIII, 4-7.

După Gilson, dacă în platonism determinaţia probei era mecanică, iar în aristotelism astronomică, Thoma avea s-o pună în semnificaţie ontologică sau, oricum, în mai mare măsură (cf. şi Grenet, *Le Thomisme*, p. 110). Căci dacă trebuie să gândim un prim-motor nemişcat, şi trebuie să-l presupunem, acesta nu are a fi decât Dumnezeu. De la a fi *în minte* ca principiu la *a putea fi în ordinea realului*, trecerea se face în aceeaşi modalitate ontologistă, încă anselmiană. Ca şi în cea următoare probă (*ex ratione causae efficientis*), cu „punctul de plecare în cauza eficientă“. Logica este aceeaşi, a înlănţuirii cauzelor şi efectelor, în regim bivalent, de unde, în urmarea aceloraşi exigenţe ale teoriei principiilor, şi necesitatea opririi regresiunii. Astfel că „este necesar să stabilim o primă cauză eficientă care se numeşte Dumnezeu“ (*S.T.*, I, *Qu.* II, art. 3). Gândită ca necesară, dinspre logica principiilor, o cauză primă, inducerea la posibilitatea de-a fi cu semnificaţie reală a unei „fiinţe incauzate“ nu întâmpină nici o dificultate (Vanni-Rovighi, *Studi...*, II, p. 100).

Fundamentale primele două (Gilson), prin aceea că fixează paradigma, celelalte trei: proba (argumentul) posibilului şi necesarului, treptelor de existenţă şi guvernării finaliste a lumii, reconfirmă în varii situări principiul ontologist. Astfel, cea de-a treia, cu punctul de plecare în posibil şi necesar, subîntinde cu mult mai multe determinări, de unde şi impresia de ambiguitate (Degli Innocenti, *La validità...*, pp. 41–70): existenţa şi nonexistenţa, coruptibilul şi incoruptibilul.

Schematica ţine însă de jocul posibil-necesar: dacă tot ceea ce este în lumea noastră se naşte şi piere, este imposibil ca un lucru al ei să fi existat dintotdeauna. Neexistând din eternitate înseamnă că acest lucru vine din altul şi aşa mereu, s-ar părea că la nesfârşit. Ceea ce însă e fals, fiindcă posibile, toate cele existente cer, la limită, necesitatea în sine, care este actul pur, pe care îl şi numim Dumnezeu. Proba următoare „are ca punct de plecare treptele care se constată în ceea ce există". Se poate constata în cele existente mai mult sau mai puţin bine, mai mult sau mai puţin adevăr şi aşa mai departe, incluzându-se aici şi gradarea fizică: un lucru este mai cald decât altul, dar mai puţin decât cel ce are căldura în chip absolut. Ceea ce este absolut bun, absolut adevărat trebuie să fie şi unic, raţiunea pură neputând admite mai multe absoluturi. De aceea „absolutul este cauza tuturor celor existente" şi, încă, „există o fiinţă care este cauza existenţei tuturor", *maxime ens*, căreia noi „îi zicem Dumnezeu" (*S.T.*, I, *Qu.* II, art. 3).

Proba treptelor de existenţă, încă antică, semnifică într-un registru ceva mai întins decât pare, în primul rând, datorită faptului că urma unei mari dificultăţi metafizice şi pentru care stătea ca o posibilă cale de ieşire. Încă Heraclit, dar mai cu seamă Platon şi Aristotel, lovindu-se de una dintre cele mai mari obstacole în calea conceptualizării principiului şi mecanismului întemeierii, anume de acela că lucrurile sunt individuale, născute, pieritoare, coruptibile în timp ce reazemul lor ontologic are universalitate absolută, este nenăscut, nepieritor, incoruptibil, incorporal, au presupus ideea intermediarelor, Platon, bunăoară, în obiectele matematice, iar Aristotel, încă mai aplicat, cu cele două specificaţii ale fiinţei în sine, principiile secunde cum aveau să zică medievalii formei şi materiei. Intercalare, fiind concepte necesare ontologiei intervalului dintre fiinţă şi existenţă, mediatorii ontologici, indiferent de identitate, aveau a explica întemeierea, cum deci fiinţa ca fiinţă produce lucrurile iar în ordine ascendentă, în accea a itinerarului, aşa-zicând după Bonaventura, lucrurile participă la absolut şi mintea noastră se îndreaptă către el. În regimul fiinţei, având avantajul nemijlocirii, mediatorii stau totuşi într-un subiect şi nu absolut ca subiect. De aici şi dublul lor comportament: sunt inteligibile (prime) dar şi sensibile (secunde). Stând într-un subiect, fiinţa în sine, ele constituie modelul multiplului ca multiplu, al determinatului, al relaţiei. Cum ţin de ontologia intervalului, au dublu regim şi prin aceasta sunt

argument pentru un în sine ireductibil. Într-un fel ele funcţionează într-o demonstraţie circulară: inteligibile prin fiinţa în sine, se întorc ca probă pentru legitimitatea ei. Nimic alogic, de această dată, fiindcă în sinele şi intermediarul se presupun reciproc în sistemul metafizicii, chiar dacă primul termen are demnitate sporită.

În sfârşit, ultima cale, „cu punctul de plecare în guvernarea lumii", mai pe scurt, în finalitate, rezistă numai dacă ne menţinem strict în ordine metafizică. În cea secundă, problema se pune altfel şi, oricum nu cu aceeaşi relevanţă. Finalitatea metafizică, în contra aparenţelor, nu este o pseudoproblemă şi nu ţine de o doctrină (interpretare) anume. Pentru înţelegerea mai exactă a finalităţii thomiste se cuvin evocate două „evenimente" anterioare: acela aristotelic şi acela eriugenian, convergente, dealtfel, de îndată ce şi într-un caz şi în altul scopul metafizic era acelaşi, adică începutul absolut, fiinţa în sine sau Dumnezeu. Cea de-a patra diviziune eriugeniană (ceea ce nici nu creează, nici nu este creat-*quae nec creat nec creatur*) dă în cel mai lămuritor mod seama de-o teo-metafizică a finalităţii, în Evul Mediu timpuriu, cel puţin, prin aceea că scopul este pus în identitate cu începutul însuşi. La rigoare, din acest punct de vedere totul este dominat de finalitate, dacă toate cele ce sunt, sunt, platonic, participante, deci îşi iau existenţa în funcţie de paradigmă. Dealtfel, lucrurile în individualitatea lor dau tărie principului tocmai pentru că sunt în sau după unitatea-unicitatea principiului. Thomist, *ens perfectissimum*, Dumnezeu este temeiul, punctul de plecare pentru că, prin condiţie mintea noastră trebuie să gândească şi modelul absolut. Într-o ordine anume, lucrurile lumii, oricât de deosebite, se adună prin aceea că sunt, iar existenţa lor este în funcţie de începutul-temeiul şi scopul lor (vd. şi Garrigou-Lagrange, *Le réalisme*..., I, 4; Poppi, *La cinque vie*..., în *Classicità*..., p. 56 şi urm.).

Punând în mai multe contexte acelaşi principiu, Thoma îl relativiza, la o primă mişcare, ca la a doua să-l impună cu fermitate. Relativizarea, după, totuşi, reabsolutizarea aparentă anselmiană, era necesară tocmai pentru smulgerea argumentului din doctrinarism şi punerea lui în logică pură, operaţiune necesară oricărei instituiri teo-metafizice.

Avantajat de modalitatea desfăşurării argumentării, Thoma poate să treacă fără de riscuri la o reconstrucţie a lui Dumnezeu (pentru raţiune

şi prin ea), analogic şi a fiinţei în sine, ca termen al metafizicii, în dublu joc, apofatic şi catafatic. Afirmându-i existenţa, se putea trece la gândirea modalităţii de-a fi. Existând, deci, ca prim-motor, cauză primă, act pur, absolut şi finalitate nu are a fi închipuit într-un mod determinat.

„Dumnezeu nu este un corp“, nici un compus, nu aparţine vreunui gen, „nici direct nici pe calea reducţiei“, „nu are accidente, nici chiar în sine, şi nu intră în compunerea altor fiinţe“, fie şi ca unul dintre principii, în acest fel pierzându-şi unicitatea“ (*S.T.*, I, *Qu.*III, art. 1, 5, 6). David de Dinant îl identifica pe Dumnezeu cu un principiu (*Theos*) alături de altele două: materia (*Hyle*) şi Inteligenţa, spiritul (*Nous*), ceea ce are totuna cu abdicarea de la condiţia elementară a oricărei teologii şi a oricărei metafizici riguroase, pentru că Absolutul (Dumnezeu sau Fiinţa în sine a celei secunde) nu poate să fie gândit coerent decât ca unu. Două, trei, o va fi demonstrat încă Melissos, introduc nonsensul, pentru că cel puţin două, principiile se limitează reciproc şi amândouă cad din condiţia absolutului. Fiind unul, este şi infinit, etern, intransformabil, pe scurt este subiectul infinitelor determinaţii (atribute sau nume, zicând astfel după Ps. Dionisie), infinite şi numeric dar şi în ordinea coextensiunii şi în aceea a eternităţii. *Summa*... thomistă, îndeosebi, în prima ei carte, despre Dumnezeu, este şi un mare tratat de metafizică.

Asemenea tuturor marilor metafizicieni, de dinainte şi din timpul său, Thoma se va fi aplicat teodiceii (într-un fel totuna cu ontodiceea) în egală măsură pentru justificarea absolutului şi pentru justificarea capacităţii minţii noastre de a se pune în sisteme coerente, condiţionate, în coerenţa lor, încă de Aristotel, de instituirea unor principii indemonstrabile. Relativ indemonstrabile la nivelul sistemelor determinate, în absolut, în ordine metafizică, oricum demnitatea este aceeaşi, ca şi funcţionalitatea şi rostul. „Participante“ la absolutul metafizic, principiile relative îndeplinesc roluri similare aceluia, pentru că se instituie după modelul lui. Teodiceea (ontodiceea) thomistă, de aceea, este de încoronare metafizică şi hotărâtoare pentru întregul program de legitimare a fiinţei în sine şi capacităţii minţii noastre de-a fi ca însăşi atât în desfăşurări cogniţioniste cât şi în reconstrucţii noncogniţioniste. În acelaşi timp, pe calea teodiceii (ontodiceii), Thoma mai făcea şi trecerea de la întrebarea de existenţă a metafizicii: dacă

este posibilă la aceea modală: cum este posibilă, legând astfel în sinteza necesară programele: antic şi modern (post-antic). Gestul nu este dintre cele uşor de trecut cu vederea, pentru că dădea seamă de destinul metafizicii. Astfel încât *Summa theologiae*, asemenea *Parmenide*-lui platonic, *Metafizicii* aristotelice, tratatului origenian *Peri arhon*, o altă carte a principiilor, este şi tratat de căpătâi pentru metafizică în concept generic şi deci pentru orice metafizică, ce se vrea riguroasă.

GHEORGHE VLĂDUŢESCU

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Mgr. Baudrillart, *La vie de Mgr.Hulst*, Poussielgue, Paris, 1912
C. Boyer, *Introductio la S.Thomae Aquinatis opusculum De ente et essentia*, Romae, 1933
E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, Gabalda, 6-è ed., Paris, 1941; La Philosophie au Moyen-Âge, Payot, 2-è ed., Paris, 1962
U. Degli Innocenti, *La validità della terza via*, în „Doctor communis", VII, 1954
G. Goyau, *Léon XIII*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1, Letouzey, Paris, 1925
Paul Grenet, *Le Thomisme*, P.U.F., Paris, 1970
S.S. Léon XIII, *Lettres apostoliques de...*, Les Humbles, Paris, 1893
Pierre Mandonnet, *Cajetan, Capréole*, în *Dictionnaire...*, II, 2, 1923
Léon Ollé-Laprune, *Ce qu'on va chercher à Rome*, în „La Quinzaine", 15 avr., 1983
Antonino Poppi, *Classicità del pensiero medievale*, Università Catolica, Milano, 1988
Louis de Raeymaeker, *Le courant de pensée thomiste*, în *Les grands courants*, I. Marzarati, Paris, 1961
Sofia Vanni-Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, Università Catolica, 1978

SUMMA THEOLOGIAE

Despre Dumnezeu

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Victor Cousin, istoric al filosofiei, se felicita de-a fi descoperit la un „bouquinist" de pe cheiul Senei, operele unui „anumit Aquinat", care, spre marea lui uimire, nu erau lipsite nici de originalitate, nici de profunzime. Aceste opere aparțineau lui Thoma de Aquino. Étienne Gilson, celebru specialist în domeniul filosofiei medievale, relatează despre efectul provocat de opera lui Thoma asupra sa: „Acest studiu a constituit pentru mine o revelație și nu sunt în stare să gândesc că mi-ar fi posibil să abandonez studiul operei celui mai lucid gânditor și a celei mai minunat organizate doctrine care mi-a fost dat s-o întâlnesc". Aceste afirmații se încadrează în ceea ce M. Gillet, profesor la Institutul Catolic din Paris, considera drept „marea efervescență de curiozitate înfiripată în jurul studiilor thomiste".

În primul plan al promotorilor doctrinei thomiste se găsea Papa Leon XIII, care, în prima sa Enciclică (*Aeterni Patris*) din 4 august 1879, consacrată filosofiei creștine și exaltării celui pe care-l considera apărător de marcă și onoarea Bisericii, Sf. Thoma de Aquino, scria, între altele: „Dotat cu un spirit deschis și penetrant, cu o memorie prodigioasă și sigură, cu o integritate perfectă a moravurilor, având drept singură iubire adevărul, foarte bogat în știință divină și umană, pe drept comparat cu soarele, el a reanimat pământul prin strălucirea virtuților sale și l-a umplut cu splendoarea doctrinei sale. Nu există vreo parte a filosofiei de care să nu se fi ocupat în mod profund și cu temeinicie: legile raționamentului, Dumnezeu și substanțele spirituale, omul și celelalte creaturi sensibile, acțiunile umane și principiile lor, — toate acestea constituie, rând pe rând, obiectul tezelor pe care le

susţine, în care nimic nu lipseşte, nici cercetările minuţioase, nici armonioasa ordonare a părţilor, nici soliditatea principiilor sau forţa argumentelor, nici claritatea stilului sau proprietatea expresiei, nici profunzimea şi supleţea cu care rezolvă punctele cele mai obscure".

Ca urmare a impulsului puternic pe care l-a dat Leon al XIII-lea, istorici de-o incontestabilă autoritate, filosofi, teologi competenţi s-au străduit să facă cunoscute publicului operele lui Thoma de Aquino, justificând astfel şi elogiile pe care i le-a adus Papa. Unul din rezultate a fost alcătuirea unei ediţii critice a *Summei theologice*, precedată de-o clasificare şi un studiu analitic asupra manuscriselor ce ni le-a lăsat Evul Mediu (*Ediţia Leonină*, sub direcţia părinţilor dominicani la Colegiul Angelic din Roma). Merită să fie menţionate şi lucrările părintelui Mandonnet, profesor de istorie la Universitatea din Fribourg, de separare a scrierilor autentice ale lui Thoma de cele apocrife; de asemenea, pentru crearea „Bibliotecii Thomiste" şi a „Buletinului Societăţii Thomiste".

Eforturile odată începute, Monseniorul Mercier, la stăruinţele Papei Leon XIII, a fondat, la Louvain, Institutul de Filosofie şi, cu ajutorul unor distinşi colaboratori, a acreditat gândirea lui Thoma în rândul studenţilor.

Considerăm util pentru cititori să redăm punctul de vedere al lui Thoma de Aquino cu privire la exigenţele pe care le impune o traducere: „Un bun traducător este obligat ca, păstrând sensul adevărurilor pe care le traduce, să adapteze stilul său la geniul limbii în care traduce".

Tratatul *De Deo*, cuprins integral în acest prim volum de *Opere* ale lui Thoma de Aquino în limba română, ocupă în *Summa theologiae* un loc eminent şi central, oferind cititorului o idee reală, dacă nu completă, a filosofiei lui Thoma. Obiectul acestui tratat liminar pune pe prim-plan problemele învăţăturii despre credinţă, despre *Sfânta Scriptură*, precum şi cea a teologiei. În cursul a 10 capitole (*Quaestio* I) tratează numai despre aceasta, astfel: în capitolul 1, despre doctrina necesară a mântuirii; în capitolele 9–10 se dezbate problema dacă folosirea de metafore şi diversitatea de sensuri convin *Sfintei Scripturi*. Thoma studiază teologia, în această operă, atât în ceea ce priveşte problemele ei majore, cât şi cele secundare, atât cu referire la izvoare, cât şi la albiile ce le urmează.

CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR

Frumusețea și elevația spirituală a conținutului textului latin a operei *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino au aureolat munca noastră de traducători pe care am depus-o cu entuziasm.

Menționăm că am tradus textele acestui volum astfel: Paul Găleșanu (*Quaestiones* XII-XVII), Gheorghe Sterpu (*Quaestiones* I–XI și XVIII–XXVI).

Pentru aprehensiunea fondului de idei și concepții ale doctrinei thomiste și pentru elaborarea notelor la textele traduse de Paul Găleșanu, s-au consultat lucrările: Sertillanges, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, vol. II, Paris, 1922; H. Collin, *Manuel de Philosophie Thomiste*, vol. I, Psychologie, Paris, Lauret Beacoudray et M. Essex, *Initiation à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1926. *Notele* la textele traduse de Gheorghe Sterpu reprezintă traduceri parțiale ale unor note din ediția Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, apărută la Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et C^ie^, 1925, Paris-Tournai-Roma. Notele la partea a doua a traducerii au fost elaborate de Paul Găleșanu.

În ceea ce privește terminologia lucrării ne-a fost de mare ajutor lucrarea *Gândirea Evului Mediu*, traducere, selecția textelor, prezentări, note de Octavian Nistor, apărută în „Biblioteca pentru toți", Editura „Minerva", București, 1984, cu culegeri de texte din autori medievali latini, deci și din opera lui Thoma de Aquino.

De bună seamă, am întâmpinat greutăți care nu au fost totuși insurmontabile. Vom încerca să exemplificăm: Termenul *potentia* l-am tradus prin *potențialitate*, alternat cu *potență* sau am lăsat *in potentia*

pentru eliminarea monotoniei. Termenul latin *in actu* l-am lăsat tale quale *in actu*, fie l-am tradus cu *acţiune*, *activitate*, *actualitate*. Termenul *anima* l-am tradus când cu *suflet*, când cu *spirit vital*, *principiu vital*.

Termenii: *concupiscibilis* = *concupiscibil*; *irascibilis* = *irascibil*, la Thoma desemnează facultăţi afective de natură spirituală, facultăţi superioare. *Concupiscibilis* derivă *de la concupisco,ere = a dori cu înfocare, dominat de dorinţa perfecţionării sufleteşti, a elevaţiei spirituale*. În schimb *concupiscentia* în limbajul modern neologistic înseamnă *concupiscenţă, dorinţă sensuală a fiinţelor dominate de libido*.Termenul *irascibilis* derivat din *ira* = *ură, mânie*, la Thoma are sens strict spiritual = *atitudine implacabilă de mânie, de înfierare a fărădelegilor, păcatelor cărnii*, pe când sensul modern este de *iritabilitate*.

Termenul *aestimativum,i*, l-am tradus *estimativ* (cu sensul de instinct).

Următorii termeni latini i-am tradus astfel: *cognoscens* = *cognoscent* (*care cunoaşte*); *cogitativum* = *cogitativ*; *cognitivum* = *cognitiv*; *motrix* = *facultatea motrice*; *sensus,us* = *bun simţ*; *sensibilitas, atis* = *facultatea sensibilităţii*.

Am constatat, în textul original, nerespectarea regulilor riguroase ale gramaticii clasice când e vorba de stilul indirect, unde toate secundarele sunt exprimate cu conjunctivul. De asemenea, conjuncţia completivă însoţită de *quod* = *că*, are predicatul la indicativ, nu la conjunctiv.

PRESCURTĂRI

Ambrosius	
De Fide Cathol.	= *De Fide Catholica*
Aristotel	
De animal.	= *De animalibus*
Metaph.	= *Metaphysica*
Meteor.	= *De meteorologica*
Poster. I	= *Posteriorum I*
Augustin	
De Civ. Dei	= *De Civitate Dei*
De Doctr. Christ.	= *De Doctrina Christiana*
Soliloq.	= *Soliloquiorum libri duo*
Super Genes.	= *Super Genesim ad litteram*
De Trin.	= *De Trinitate*
Boetius	
De consol.	= *De consolatione*
De hebd.	= *De hebdomadibus*
Dionysios (Areopagitul)	
Cael. hier.	= *De Caelesti hierarchia*
De Div. Nom.	= *De Divinis Nominibus*
De myst. theol	= *De mysteriis theologiae*
Grigorie cel Mare	
Dial.	= *Dialogorum libri IV de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animorum*
Ioan Damaschinul	
De Fide Orth.	= *De Fide Orthodoxa*

Origene
— *Ad Rom.* = *Ad Romanos libri VII*

*

Când în această lucrare apare *Filosoful*, Thoma de Aquino îl desemnează pe *Aristotel*, iar *Comentatorul* pe *Averroes*.

* După manuscrisul 160 Laon. În ms. *Incipit Summa de Theologia edita a fratre Thoma de Aquino ordinis praedicatorum. Liber primus.*

*PROLOG**

Deoarece unui doctor al adevăratei credinţe îi revine sarcina nu numai să instruiască pe avansaţi, ci şi să înveţe pe începători, după cum spune Apostolul Pavel în *I - Corinteni*, III,2: „Precum Hristos a dat celor mici lapte şi eu v-am dat vouă lapte ca băutură nu hrană"; scopul urmărit de noi în această lucrare este acela că cele ce ţin de religia creştină să le tratăm după cum se potriveşte cu puterea de înţelegere a începătorilor.

Am socotit că noutăţile acestei doctrine, adică cele ce sunt scrise de diferiţi autori, ar împiedica de cele mai multe ori înţelegerea, din cauza multiplicării inutile a chestiunilor, capitolelor şi argumentelor; de altă parte că chiar cele ce sunt necesare a fi ştiute nu sunt tratate în ordinea potrivită, ci după ordinea expunerii lor în cărţi, sau după cum cerea ocazia disputei, în parte şi pentru că frecventa repetiţie a unora provoca dispreţ şi confuzie în minţile ascultătorilor.

Aşadar, pentru a evita începătorilor asemenea încurcături, vom încerca, cu ajutorul lui Dumnezeu, să prezentăm cele ce se referă la sfânta doctrină, pe scurt şi cu claritate, după cum cere materia.

PARTEA ÎNTÂI

QUAESTIO I

DESPRE DOCTRINA SFÂNTĂ, ÎN CE CONSTĂ ȘI PÂNĂ UNDE SE EXTINDE EA

Și pentru ca intenția noastră să fie înțeleasă în limite certe, este necesar mai întâi să cercetăm în ce constă doctrina sfântă și până unde se extinde ea.

Pentru aceasta sunt necesare zece capitole: 1. Despre necesitatea acestei doctrine. — 2. Dacă este o știință. — 3. Dacă este unică sau sunt mai multe. — 4. Dacă este speculativă sau practică. — 5. Despre compararea ei cu alte științe. — 6. Dacă este înțeleaptă. — 7. Care este subiectul ei. — 8. Dacă se poate argumenta. — 9. Dacă ar trebui folosite locuțiuni metaforice sau simbolice. — 10. Dacă *Sfânta Scriptură* a acestei doctrine ar trebui expusă după mai multe înțelesuri.

CAPITOLUL 1

DACĂ ESTE NECESAR CA PE LÂNGĂ DISCIPLINELE FILOSOFICE SĂ MAI AVEM O ALTĂ DOCTRINĂ

1. *La primul capitol* procedăm așa: 1. Să vedem dacă, pe lângă celelalte discipline filosofice, nu e necesar să cunoaștem și altă doctrină. La cele ce sunt mai presus de rațiune omul nu trebuie să tindă, după cum spune *Eclesiastul*, III, 22: „Să nu cercetezi cele mai presus de tine“. Dar cele ce sunt accesibile rațiunii sunt prezentate destul de bine în disciplinele filosofice. Deci pare a fi fără rost să avem și altă doctrină pe lângă disciplinele filosofice.

2. *Mai apoi*, doctrina nu poate fi decât despre *ființă*: nimic nu se poate ști despre adevăr dacă nu se referă la ființă. Dar în toate disciplinele filosofice se tratează despre toate cele ce se referă la ființă, chiar despre Dumnezeu: căci acea parte a filosofiei care se numește teologic, sau știința divină, cum spune Filosoful, în *Metaph.*, VI,1. Nu a fost deci necesar să fie, pe lângă celelalte discipline filosofice, altă doçtrină.

Dar această părere este contrară la ceea ce spune Apostolul Pavel în *Epistola a doua către Timotei*, III, 16: „Orice Scriptură inspirată de divinitate este folositoare pentru a învăța, a argumenta, a perfecționa, a conduce la adevăr". Dar Scriptura de inspirație divină nu aparține disciplinelor filosofice, care sunt inventate de rațiunea umană. Este deci util, pe lângă disciplinele filosofice, să existe o altă știință inspirată de divinitate.

Răspundem că a fost necesar pentru salvarea omului să existe o doctrină anume de revelație divină, pe lângă disciplinele filosofice, care să cerceteze chiar rațiunea umană. Mai întâi că omul a fost făcut de Dumnezeu cu un scop anume, care transcende rațiunea umană, după cum spune *Isaia* (LXIV, 4): „Ochiul nu a văzut un Dumnezeu afară de tine care ar săvârși unele ca acestea pentru cei ce nădăjduiesc în el". Scopul însă trebuie să fie mai dinainte cunoscut oamenilor care trebuie să-și ordoneze intențiile și acțiunile spre acest scop. Deci a fost necesar pentru om, spre salvarea sa, să-i fie descoperite prin revelație divină cele ce transcend rațiunii umane.

Dar chiar despre acele lucruri cu privire la Dumnezeu pe care rațiunea umană le poate cerceta, a fost necesar pentru om să fie instruit de către revelația divină, deoarece adevărul despre Dumnezeu, cercetat de rațiunea umană, la puține și în timp îndelung și cu amestecul multor erori a ajuns omul. Dar cunoașterea acelui adevăr de care depinde întreaga salvare a omului este în Dumnezeu. Așadar pentru a se ajunge la o mai potrivită și sigură salvare a oamenilor a fost necesar ca ei să fie instruiți despre cele divine, de către revelația divină.

A fost necesar deci ca, pe lângă disciplinele filosofice, care sunt cercetate prin rațiune, să primească doctrina sfântă prin revelație.

1. *La prima obiecție* aș spune că este permis ca acele lucruri care sunt mai presus de cunoașterea omului și nu sunt deci de cercetat prin rațiunea omului, sunt totuși primite prin credință, prin revelația lui

Dumnezeu. Precum şi spune *Eclesiastul*, VII, 25): „Cele mai multe (lucruri) care depăşesc puterile oamenilor sunt cunoscute ţie, Doamne". Şi în aceste cunoştinţe constă doctrina sfântă.

2. *La a doua obiecţie* aş spune că diversitatea raţiunii cunoscătoare duce la diversitatea ştiinţelor. Căci la aceeaşi concluzie ajung şi astrologul şi naturalistul când spun că pământul e rotund. Dar astrologul demonstrează acest lucru în mod matematic, adică pe căi abstracte: naturalistul o face însă prin mijloace materiale. Dar nimic nu opreşte ca aceleaşi lucruri, despre care disciplinele filosofice tratează în măsura în care sunt cognoscibile prin lumina raţiunii naturale, ca altă ştiinţă să le trateze după felul cum sunt cunoscute prin lumina revelaţiei divine. Deci teologia, care se referă la doctrina sfântă, diferă ca gen de acea teologie care e considerată ca parte a filosofiei.

CAPITOLUL 2

DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE OARE O ŞTIINŢĂ ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că doctrina sfântă nu este o ştiinţă. Orice ştiinţă procedează după principii cunoscute de ea. Dar doctrina sfântă porneşte de la articole de credinţă, care nu sunt cunoscute prin sine (*per se*) cu care nu toţi sunt de acord: „Căci credinţa nu este a tuturor" (*Epistola a doua către Tesaloniceni*, III, 2). Aşadar doctrina sfântă nu este o ştiinţă.

2. Dar ştiinţa nu este singulară. Însă doctrina sfântă tratează despre lucruri specifice, adică despre faptele lui Avraam, Isac şi Iacob şi alţii asemenea. Deci doctrina sfântă nu este o ştiinţă.

Dar acest lucru este *contrar* a ceea ce spune Augustin (în *De trin.*, XIV, 1): „Acestei ştiinţe i se atribuie numai faptul că prin credinţă se nasc, se nutresc, se apără, se întăresc cele mai de folos lucruri" (pentru mântuire). Acest lucru nu este propriu nici unei ştiinţe decât doctrinei sfinte. Deci doctrina sfântă este o ştiinţă.

Răspund spunând că sfânta doctrină este ştiinţă. Dar faptul de-a şti este un gen dublu în ştiinţe. Unele ştiinţe sunt cele care pornesc de la

principii cunoscute prin lumina intelectului natural, precum aritmetica, geometria şi altele de acest fel. Sunt însă altele care pornesc de la principii cunoscute prin lumina unei ştiinţe superioare, precum perspectiva porneşte de la principii notificate prin geometrie şi muzica de la principii cunoscute prin aritmetică. În felul acesta doctrina sfântă este ştiinţă, deoarece porneşte de la principii cunoscute prin lumina unei ştiinţe superioare, care, evident, este a lui Dumnezeu şi a fericiţilor. De aci, precum muzica se încrede principiilor sale extrase din aritmetică, tot aşa doctrina sacră se încrede în principiile revelate de Dumnezeu.

1. *La primul punct* deci trebuie să spun că principiile fiecărei ştiinţe sunt sau cunoscute prin sine sau deduse din notificări ale unei ştiinţe superioare. Tot aşa sunt principiile doctrinei sfinte, cum s-a spus mai sus.

2. *La al doilea punct* trebuie spus că ele sunt singulare în doctrina sfântă, nu pentru că despre ele se tratează în principal, ci pentru că sunt introduse în viaţa reală, precum în ştiinţele morale atunci când se proclamă autoritatea bărbaţilor prin care vine la noi revelaţia divină, pe care se întemeiază *Sfânta Scriptură* sau doctrină.

CAPITOLUL 3

DACĂ SFÂNTA DOCTRINĂ ESTE O ŞTIINŢĂ UNICĂ

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că doctrina sfântă nu este o ştiinţă unică. Filosoful* spune în *Poster.*, I, 27: „Ştiinţă unică este aceea care este dedicată unui singur gen“. Dar creatorul şi creatura, despre care se tratează în sfânta doctrină, nu conţin un singur gen de probleme. Deci sfânta doctrină nu este o ştiinţă unică.

2. *Mai apoi* în sfânta doctrină se tratează despre îngeri, despre creaturi corporale, despre moravurile oamenilor. Asemenea probleme aparţin însă la diverse ştiinţe filosofice. Deci doctrina sfântă nu este o ştiinţă unică.

Dar acest lucru *contravine* la ce spune *Sfânta Scriptură*, precum că e o ştiinţă unică: spune însă *Sapientia*, X, 10: „I-a dat lui ştiinţa sfinţilor“.

*Aristotel.

Răspund spunând că doctrina sfântă este o ştiinţă unică. Căci ea este unică întru putere şi înfăţişare, considerată după obiectul ei, nu numai în sens material, ci şi după sensul formal al obiectului: socoteşte că omul, asinul şi piatra se unesc într-o raţiune formală şi colorată, care este obiectul vizat. Aşadar, deoarece *Sfânta Scriptură* consideră unele lucruri după faptul că sunt de revelaţie divină, după cum s-a spus, toate cele ce există sunt revelaţii divine şi se unesc într-o raţiune formală ca obiecte ale acelei ştiinţe. Şi deci trebuie înţelese ca o doctrină sfântă sau ca o ştiinţă unică.

1. *Mai întâi*, voi spune că doctrina sfântă nu se referă la Dumnezeu şi la creaturi în mod egal, ci la Dumnezeu în special şi la creaturi după cum se referă la Dumnezeu ca principiu sau scop. Fapt ce nu împiedică unitatea ştiinţei.

2. *Mai apoi*, spun că nimic nu împiedică puterile inferioare să-şi diversifice obiceiurile după alte elemente care în mod normal cad în puterea sau dispoziţia unora superioare: deoarece o putere superioară poate privi un obiect într-o raţiune formală mai largă. Precum obiectul simţului comun[1] e sensibilul, în înţelesul de vizibil sau audibil: deci simţul comun, care e o putere unică, se extinde la toate obiectele celor cinci simţuri. La fel ca cele ce sunt tratate de diferite ştiinţe filosofice, poate şi doctrina sfântă, una fiind, să privească sub un unghi unic toate cele ce sunt revelaţii divine. Astfel încât doctrina sacră se prezintă ca o impresie a ştiinţei divine, care este unică şi simplă referitoare la orice.

CAPITOLUL 4

DACĂ DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE O ŞTIINŢĂ PRACTICĂ

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că doctrina sfântă e o ştiinţă practică. „Scopul (ştiinţei) este o operaţie practică", spune Filosoful în *Metaph.*, II, 1. Dar doctrina sfântă procedează la acţiune după *Epistola Apostolului Iacob* (II, 22): „Fiţi împlinitori ai cuvântului, nu numai auditori". Deci doctrina sfântă e ştiinţă practică.

2. *Pe lângă aceasta*, doctrina sfântă este divizată în legea veche şi cea nouă. Legea însă ţine de ştiinţa morală, care e o ştiinţă practică. Deci doctrina sfântă este o ştiinţă practică.

Dar, dimpotrivă, orice ştiinţă practică se ocupă de lucruri făcute *de oameni*, adică de faptele morale ale oamenilor, despre construcţii de case. Doctrina sfântă se ocupă în principal de Dumnezeu, a cărui operă mai importantă sunt oamenii. Nu este deci o ştiinţă practică, ci mai mult speculativă.

Răspund prin a spune că doctrina sfântă, cum s-a spus, una fiind, se extinde la probleme ce aparţin la diferite ştiinţe filosofice, precum raţiunea formală se extinde la probleme diferite, după cum pot fi cunoscute prin inspiraţia divină. Dacă se poate ca între ştiinţele filosofice unele să fie speculative iar altele practice, doctrina sfântă trebuie înţeleasă sub ambele forme, după cum şi Dumnezeu, prin aceeaşi ştiinţă, se cunoaşte şi pe sine şi pe cele ce le creează. Totuşi e mai mult speculativă decât practică, deoarece se ocupă mai mult de lucrurile divine decât de faptele oamenilor. De acestea se ocupă în măsura în care omul e condus spre desăvârşita cunoaştere a lui Dumnezeu, în care constă fericirea eternă. Şi prin asta am răspuns la obiecţie.

CAPITOLUL 5

DACĂ DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE MAI DEMNĂ DECÂT ALTE ŞTIINŢE

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că doctrina sfântă nu este mai demnă ca alte ştiinţe. Certitudinea ţine însă de demnitatea ştiinţei. Dar alte ştiinţe, de ale căror principii nu ne putem îndoi, par să fie mai demne decât doctrina sfântă, ale cărei principii, precum articolele de credinţă, pot fi puse la îndoială. Aşadar alte ştiinţe par mai demne decât aceasta.

2. *Pe lângă aceasta*, o ştiinţă inferioară este acceptată graţie uneia superioare, precum muzica prin aritmetică. Dar doctrina sfântă a primit ceva de la disciplinele filosofice. Căci spune Hieronymos (în *Către*

marele orator al orașului Roma, 84): „Doctorii antici și-au construit operele lor în mare măsură din doctrinele și sentențele filosofilor, încât nu știi ce trebuie să admiri la ei mai întâi, erudiția seculară sau știința Scripturilor". Deci doctrina sfântă este inferioară altor științe.

Dar, dimpotrivă, se spune că celelalte științe sunt slujnicele acesteia. După *Proverbe* (IX, 3): „A trimis slugile sale să strige pe vârful dealului."

Răspund spunând că întrucât această știință este mai speculativă și practică decât celelalte, depășește pe toate celelalte atât speculative cât și practice. Spunem că este mai demnă științelor speculative din cauza certitudinii cât și a demnității materiei. Și cât de mult depășește această știință pe celelalte speculative în ambele feluri. Prin certitudine, deoarece alte științe își au certitudinea în lumina rațiunii umane, care poate greși, pe când aceasta își are certitudinea în lumina științei divine, care nu poate greși. Mai apoi, într-adevăr, prin demnitatea materiei, căci cea a acestei științe este în principal în cele ce transcend capacitatea rațiunii. Iar celelalte științe sunt considerate în măsura în care se supun rațiunii.

Aceea este într-adevăr mai demnă decât științele practice care depind de un scop ulterior, precum militarii de civili: căci o armată bună este organizată de o cetate bună. Scopul acestei doctrine, întrucât e practică, e fericirea eternă, la care scop sunt subordonate în final toate scopurile științelor practice. Este deci clar că sub orice aspect e mai demnă ca acelea.

1. *Mai întâi*, aș spune deci că nimic nu împiedică ceea ce este mai sigur după natură să fie mai puțin sigur din cauza debilității intelectului nostru, care „este față de minunăția naturii precum ochiul nopții față de lumina soarelui", cum spune Aristotel în *Metaph.* (II, 1). Îndoiala care apare când ne referim la unele articole de credință, nu este din cauza incertitudinii lucrului, ci din cauza debilității intelectului uman. Totuși, cea mai mică îndoială ce se poate avea cu privire la cunoașterea lucrurilor celor mai înalte este mai de dorit ca cea mai sigură cunoaștere ce am avea-o despre lucrurile mărunte, cum se spune în *De animal.* (I, 5).

2. *Mai apoi*, voi spune că această știință poate să primească ceva de la disciplinele filosofice, nu că ar avea nevoie în mod necesar, ci pentru o mai mare întărire a celor pe care le afirmă această știință. Ea

nu-şi primeşte principiile sale de la alte ştiinţe, ci direct de la Dumnezeu, prin revelaţie. Deci nu primeşte de la alte ştiinţe, oricât de înalte, ci foloseşte chiar pe cele inferioare şi subordonate: precum elementele arhitectonice sunt folosite de furnizori, sau militarii de civili. Şi chiar lucrul care este folosit din ele, nu este din cauza unui defect sau insuficienţă a lui, ci din cauza defectului intelectului nostru. Cele care sunt cunoscute prin raţiunea naturală, din care provin alte ştiinţe, sunt deduse mai uşor în aceea care este mai presus de raţiune, care sunt predate în această ştiinţă.

CAPITOLUL 6

DACĂ ACEASTĂ DOCTRINĂ ESTE ÎNŢELEPCIUNEA

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că această doctrină nu este înţelepciunea, căci nici o doctrină care îşi ia principiile din afara ei nu este demnă de numele *înţelepciune*. Deoarece „înţelepciunii îi revine rolul de-a ordona nu de a se subordona“ (cum se spune în *Metaph.*, I, 2), această doctrină îşi ia principiile din afara ei, cum s-a spus. Deci această doctrină nu e înţelepciune.

2. *Pe lângă aceasta*, înţelepciunii îi incumbă probarea principiilor altor ştiinţe, de unde şi numele de *capul ştiinţelor*, cum spune Aristotel în *Etica* (VI, 7). Dar această doctrină nu probează principiile altor ştiinţe. Deci nu e înţelepciune.

3. *Mai apoi*, această doctrină este câştigată prin studiu. Înţelepciunea însă se obţine prin inspiraţie şi este numărată printre cele şapte daruri ale Sf. Duh, cum spune *Isaia* (II, 2). Deci această doctrină nu este înţelepciune.

Dar este împotrivă a ce spune *Deuteronomul* (IV, 6): „Aceasta este înţelepciunea şi intelectul nostru înaintea oamenilor“.

Răspund spunând că această doctrină este suprema înţelepciune între toate înţelepciunile umane, nu numai într-un fel, ci în mod absolut. Cum însă înţelepciunii îi revine rolul de-a ordona şi judeca, judecata însă se obţine de inferiori printr-o cauză superioară. Acela este

numit înţelept într-un fel anume, care e considerat cea mai înaltă cauză a genului respectiv. Precum în genul construcţiilor cel care a furnizat planul casei este numit înţelept şi arhitect, faţă de tehnicienii inferiori, care taie pietrele sau pregătesc cimentul. Aşa cum se spune la *Epistola I-Corinteni* (III, 10): „Ca un arhitect înţelept eu am pus temelia". Şi iarăşi dacă e vorba de viaţa umană în ansamblul ei este numit *prudenţ* şi înţelept cel care îndrumează actele umane spre scopul urmărit. Cum se spune în *Proverbe* (X, 23): „Înţelepciunea este prudenţa bărbatului". Acela deci care este considerat în mod absolut suprema cauză a întregului Univers, care e Dumnezeu, este numit înţelepciunea supremă. De aceea se şi consideră că înţelepciunea este mai demnă de cunoscut, cum spune Augustin în *De Trin.*(XII, 14). Or, această doctrină sfântă ne face să cunoaştem pe Dumnezeu cu maximă preciziune că el este cauza supremă. Căci ea nu se mulţumeşte cu ceea ce este cunoscut prin creaturi, pe care le-au cunoscut filosofii, cum spune Apostolul Pavel, *Epistola către Romani* (I, 19): „Ceea ce ştiu ei despre Dumnezeu, le-a fost descoperit lor de Dumnezeu". Ba chiar ceea ce este cunoscut numai de el însuşi despre sine, şi altele ne-a comunicat prin revelaţie. De aceea doctrina sfântă este numită înţelepciunea maximă.

1. *La prima obiecţie* trebuie spus că doctrina sfântă nu împrumută principiile sale de la o altă ştiinţă umană, ci de la cea divină, de la care ca supremă înţelepciune – vine toată cunoaşterea noastră.

2. *La a doua obiecţie* spun că principiile altor ştiinţe sau sunt cunoscute prin sine (*per se*), şi nu pot fi dovedite; sau sunt dovedite printr-o altă motivaţie naturală în altă ştiinţă. Dar propria cunoaştere a acestei ştiinţe vine prin revelaţie, nu prin raţiunea naturală. De aceea nu ţine de datoria ei să probeze principiile altor ştiinţe, ci numai să le judece. Şi tot ce se va găsi în aceste ştiinţe contrar adevărului acestei ştiinţe sacre, totul va fi condamnat ca fals, cum spune *Epistola II-Corinteni* (X, 4): „Noi dărâmăm toate uneltirile şi trufia ce se ridică împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu".

3. *La a treia obiecţie* spun că: precum judecata aparţine înţelepciunii după dublul mod de-a judeca, tot aşa în dublu fel este primită înţelepciunea. Se întâmplă ca judecata să se facă într-un fel prin înclinaţie. Astfel cel care are obişnuinţa virtuţii să judece drept cu privire la lucrurile ce trebuie făcute după principiile virtuţii, în măsura în care este înclinat a face aşa: de aci şi ce spune Aristotel în *Etica* (X, 5) că omul virtuos este măsura şi regula faptelor umane.

Alt mod este prin cunoaştere, anume că cineva instruit în ştiinţele morale poate aprecia virtutea, chiar dacă el nu o are. Primul fel de-a judeca aplicat problemelor divine aparţine înţelepciunii care îl consideră un dar al Sf. Duh, cum se spune la *Epistola I-Corinteni* (II, 15): „Omul spiritual judecă toate“. Şi Dionysios (Areopagitul) spune în *De Div.Nom.* (II, 15): „Hieroteos este înţelept nu numai învăţând, ci şi simţind divinul“. Cât priveşte celălalt mod de-a judeca, ţine de această doctrină şi este câştigat prin studiu, deşi principiile sale au fost primite prin revelaţie.

CAPITOLUL 7

OARE DUMNEZEU ESTE SUBIECTUL ACESTEI ŞTIINŢE ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu este subiectul acestei ştiinţe. În orice ştiinţă trebuie să se cunoască despre subiectul ei — ce este ? — după Filosoful în *Poster.* (I, 1). Dar această ştiinţă nu spune despre Dumnezeu *ce este*, dar Ioan Damaschinul (în *De Fide Orth.*, I, 4) spune: „Cu privire la Dumnezeu este imposibil să spunem ce este“. Deci Dumnezeu nu este subiectul acestei ştiinţe.

2. *Pe lângă aceasta*, toate cele ce sunt determinante într-o ştiinţă trebuie înţelese ca fiind subiectul acelei ştiinţe. Dar în *Sfânta Scriptură* se vorbeşte despre multe alte lucruri pe lângă Dumnezeu, precum despre creaturi şi despre moravurile oamenilor. Deci Dumnezeu nu este subiectul acelei ştiinţe.

Dimpotrivă, acela este subiectul unei ştiinţe, despre care se vorbeşte în acea ştiinţă. Dar în această ştiinţă este vorba despre Dumnezeu. I se spune teologie ca şi cum ar fi vorba de Dumnezeu. Deci Dumnezeu e subiectul acestei ştiinţe.

Răspund spunând că Dumnezeu este subiectul acestei ştiinţe. Aşa cum o ştiinţă are un subiect, tot aşa are un obiect ca putere sau dispoziţie. Însă este propriu să se dea acel obiect potrivit cu puterea sau înfăţişarea acelui care toate se referă la putere sau înfăţişare. Precum

omul şi piatra sunt referitor la vedere, întrucât sunt colorate, căci culoarea este obiectul propriu vederii. Toate însă sunt tratate în doctrina sfântă în raport cu Dumnezeu, fie că e vorba despre Dumnezeu însuşi, fie că au relaţie cu Dumnezeu ca principiu şi scop. De aici urmează că Dumnezeu este cu adevărat subiectul acestei ştiinţe. Dealtfel lucrul este lămurit din înseşi principiile acestei ştiinţe, care sunt articole de credinţă, deci referitoare la Dumnezeu. Identic este însă şi subiectul principiilor şi al întregii ştiinţe, precum toată ştiinţa despre virtute este conţinută în principii.

Unii însă, scrutând cele ce sunt tratate în această ştiinţă, şi nu în felul cum sunt considerate, au propus altă materie acestei ştiinţe: fie lucruri, fie semne, fie lucrarea de mântuire, fie Hristos în întregime, drept cap şi membre. De toate se vorbeşte în această ştiinţă, dar în referire la Dumnezeu.

1. *La prima obiecţie* vom spune că despre Dumnezeu noi nu putem şti ce este. Folosim totuşi în această doctrină efectul lui, sau natura sau graţia, în locul definiţiei, referitor la cele ce spunem despre Dumnezeu în această doctrină. Aşa cum unii filosofi ai ştiinţei demonstrează ceva prin cauză şi efect, considerând efectul drept definiţie a cauzei.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că toate cele ce sunt precizate în *Sfânta Scriptură* trebuie înţelese ca referindu-se la Dumnezeu; nu ca părţi sau specii sau accidente, ci ca raportate la el într-o manieră oarecare.

CAPITOLUL 8

OARE ACEASTĂ DOCTRINĂ ESTE ARGUMENTATIVĂ ?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că această doctrină nu e argumentativă. Spune însă Ambrosius* în *De Fide Cathol.*: „Pretinde argumente unde se cere credinţă". Dar în această doctrină cu adevărat se cere credinţă, cum spune *Evanghelia după Ioan* (XX, 31): „Acestea au fost scrise ca să credeţi". Deci doctrina sfântă nu este argumentativă.

*De Milano.

2. Dacă această doctrină este argumentativă, se argumentează sau prin autoritate sau prin raţiune. Dacă se face prin autoritate, nu pare să dăuneze demnităţii ei, căci argumentul de autoritate este cel mai slab, după Boetius (în *Com. super topica Ciceronis*, I, 6). Dacă se face însă prin raţiune, nu dăunează scopului său, deoarece după sf.Grigorie (*Homiliae*, 26): „Credinţa nu are nici un merit acolo unde raţiunea umană aduce experienţă". Deci doctrina sfântă nu este argumentativă.

Este însă împotrivă ce spune *Epistola către Tit* (1, 9), care cere episcopului: „Să fie ferm ataşat doctrinei şi fidel învăţăturii, încât să poată predica învăţătura sănătoasă şi să argumenteze cu cei care o contrazic".

Răspund spunând că alte ştiinţe nu argumentează în dovedirea principiilor lor, dar se sprijină pe principiile lor pentru a arăta altele în înseşi ştiinţele lor. Dar această doctrină nu pretinde să probeze principiile sale, care sunt articole de credinţă, ci prin ele conduce la arătarea altora, precum Apostolul în *Epistola I-Corinteni* (XV, 12), prin învierea lui Hristos conduce la dovedirea învierii comune.

Totuşi trebuie luat în seamă că ştiinţele filosofice inferioare nici nu dovedesc ceva prin principiile lor, nici nu discută cu cei ce le neagă, lăsând acest rol ştiinţei superioare. Cea mai înaltă dintre ele, adică Metafizica, discută principiile sale cu cei ce le neagă, dacă adversarul cedează ceva; dacă însă nu cedează nimic nu poate să discute cu el. Poate însă să rezolve propriile probleme. Dar *Sfânta Scriptură*, cum nu are una mai înaltă, discută cu cei ce neagă principiile sale, argumentând într-adevăr dacă adversarul cedează ceva în privinţa acelora pe care le are prin revelaţie divină.

După cum prin autoritatea sfintei doctrine discutăm contra ereticilor şi cu un articol contra celor ce neagă altul. Dacă într-adevăr un adversar nu crede nimic din cele revelate de divinitate, nu mai rămâne altă cale pentru a proba articolele credinţei prin raţiune, ci de-a rezolva problemele, dacă acestea ar fi împotriva credinţei. Cum însă credinţa se bazează pe un adevăr infailibil, este imposibil să se demonstreze contrariul, este deci evident că probele ce se aduc contra credinţei nu sunt întemeiate, ci doar argumente superficiale.

1. *La prima obiecție* spun că este clar că argumentele rațiunii umane nu-și au locul în demonstrarea celor ce țin de credință, totuși prin articolele de credință această doctrină poate demonstra alte lucruri, cum s-a spus.

2. *La a doua obiecție* spun că a argumenta prin autoritate este propriu acestei doctrine, deoarece principiile sale le are prin revelație și deci trebuie să se creadă în autoritatea lor, care e dată prin revelație. Acest fapt nu impietează asupra demnității acestei doctrine. Căci este evidentă valoarea autorității bazată pe raționalul uman, să fie foarte șubredă, iar valoarea autorității întemeiate pe revelația divină să fie foarte convingătoare.

Totuși sfânta doctrină folosește chiar rațiunea umană, nu chiar pentru demonstrarea credinței, deoarece acest fapt ar slăbi meritul credinței, dar pentru a manifesta alte aspecte ale acestei doctrine. Cum însă grația nu distruge natura, ci o perfecționează, trebuie ca rațiunea naturală să servească credința, așa cum înclinarea naturală a voinței se supune carității. Precum zice Apostolul în *Epistola II-Corinteni* (X, 5): „Noi supunem toată gândirea slujirii lui Hristos". De aici vine faptul că sfânta doctrină folosește chiar autoritatea filosofilor acolo unde se poate ajunge la cunoaștere prin rațiunea naturală, cum spune Pavel (*Faptele Apostolilor*, XVII, 28), când citează pe Aratus: „Precum și unii poeți ai voștri au spus: noi suntem din neamul lui Dumnezeu".

Uneori sfânta doctrină are astfel de autoritate doar ca argumente străine și probabile. Argumentele proprii și sigure îi vin însă din autoritatea Scripturilor canonice. Cât privește autoritatea altor doctori ai Bisericii are valoarea sa proprie, dar probabilă. Dar credința noastră își are bazele în revelațiile avute de apostoli și profeți, consemnate în cărțile canonice. Nu însă și revelației făcute altor doctori. Căci zice Augustin în *Epistola către Hieronymos*: „Numai din cărțile acelea ale Scripturilor canonice am învățat să apăr onoarea (credinței mele) încât cred că nici un autor dintre ei nu a greșit cu siguranță. Pe alții însă eu îi citesc dar, oricât ar fi de eminenți întru doctrina sfântă, nu îi socot perfecți, lucru pe care ei înșiși l-au simțit.

CAPITOLUL 9

DACĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ TREBUIE SĂ FOLOSEASCĂ METAFORE

La al nouălea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că *Sfânta Scriptură* nu trebuie să folosească metafore. Această manieră care e proprie celor mai modeste doctrine, nu pare să se potrivească acestei ştiinţe, care între altele ţine locul suprem, cum s-a spus mai sus. A proceda astfel prin asemănări şi reprezentări e propriu poeticii, care e cea mai de jos dintre toate doctrinele. Deci a folosi acest fel de asemănări nu se potriveşte acestei ştiinţe.

2. *Pe lângă aceasta*, această doctrină este destinată să exprime adevărul şi demonstraţiilor sale este promisă o recompensă. Căci spune (*Eclesiast*, XXIV, 31): „Cei ce mă pun în lumină vor avea viaţă eternă“. Dar prin acel fel de asemănări se ascunde adevărul. Nu convine deci acestei doctrine divine să se exprime prin asemănarea cu lucrurile corporale.

3. *Pe de altă parte*, în măsura în care unele creaturi sunt mai sublime cu atât mai mult se apropie de asemănarea cu divinitatea. Deci dacă unele dintre creaturi se apropie de Dumnezeu, atunci ar trebui ca astfel de transformare să fie în cea mai mare măsură dintre creaturile cele mai sublime, nu dintre cele mai modeste. Totuşi găsim în Scripturi frecvent asemenea figuri.

Dar este contrar ce spune *Hoşea* (XII, 10): „Eu am înmulţit vedeniile şi prin prooroci am vorbit în pilde“. A preda însă ceva prin asemănare este metaforic. Deci este permis doctrinei sacre să folosească metafore.

Răspund spunând că este permis *Sfintei Scripturi* să redea cele divine şi spirituale prin asemănare cu cele corporale. Dumnezeu asigură tuturor cele ce sunt potrivite cu natura lor. Este deci natural pentru om să ajungă la cele inteligibile prin cele sensibile, deoarece toată cunoaşterea noastră îşi are începutul în simţuri. Aşadar este potrivit ca *Sfânta Scriptură* să ne predea nouă cele spirituale prin metafore ale celor corporale. Şi acest lucru îl şi spune Dionysios Areopagitul, în *Cael. hier.*, cap. 1: „Este imposibil ca raza divină să strălucească pentru

noi dacă nu este înfăşurată într-o diversitate de văluri sfinte“. Este deci potrivit *Sfintei Scripturi*, care se adresează tuturor în comun, după *Epistola către Romani* (I, 14): „Sunt îndatorat şi faţă de savanţi şi faţă de cei ignoranţi“, să prezinte cele spirituale prin asemănări cu cele corporale, astfel încât măcar aşa să înţeleagă cei slabi de minte, care nu sunt apţi să înţeleagă altfel cele mai greu de înţeles.

1. *La prima obiecţie* spun că poetica foloseşte metaforele pentru a reda o imagine. Imaginea este în mod natural plăcută omului. Iar doctrina sfântă foloseşte metaforele din necesitate şi utilitate, cum s-a spus mai sus.

2. *La a doua obiecţie* spun că raza divinei revelaţii nu este distrusă din cauza figurilor sensibile în care e înfăşurată, cum spune Dionysios, ci îşi păstrează adevărul său. Căci minţile cărora se face revelaţia nu rămân la asemănări, ci se înalţă prin ele la cunoaşterea celor inteligibile. Iar prin cei cărora li se face revelaţia sunt instruiţi unii ca aceia. Aşa se face că într-un loc al Scripturii găsim metafore, iar în altele prin expresii directe. Ba chiar însăşi ocultarea figurilor este utilă în activitatea celor studioşi şi contra batjocurilor celor necredincioşi, despre care spune *Matei* (VII, 6): „Nu daţi cele sfinte câinilor“.

3. *La a treia obiecţie* spun că, după cum spune Dionysios (*Cael. hier.*, 2) este mult mai convenabil ca cele divine din Scripturi să fie predate prin figuri de stil problemele mai obişnuite de viaţă decât cele mai elevate. Şi asta pentru trei motive. *Primo*, fiindcă prin acest mijloc se eliberează sufletul omenesc de eroare. Apare însă evident că acest fel nu e propriu lucrurilor divine. Ce poate fi dubios dacă prin figuri măreţe sunt descrise cele divine; în mai mare măsură este util pentru aceia ce nu au cunoscut nimic despre problemele mai înalte. *Secundo*, deoarece acest mod de exprimare este mai favorabil decât cunoaşterea lui Dumnezeu pe care o avem în această viaţă. Căci pentru noi e mai manifest ce nu este Dumnezeu decât ce este el. Deci chiar figurile de stil mai îndepărtate de Dumnezeu ne fac nouă mai veridică aprecierea lui Dumnezeu decât ce spunem sau gândim de el. *Tertio*, astfel divinul e ascuns de cei nedemni.

CAPITOLUL 10

DACĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ LA O LITERĂ UNICĂ ARE MAI MULTE SENSURI

La al zecelea capitol procedăm aşa: 1. Pare că *Sfânta Scriptură* într-un cuvânt nu are mai multe sensuri: istoric sau literal, alegoric, tropologic sau moral şi anagogic. Căci multiplicitatea sensurilor într-o Scriptură pare să aducă confuzie şi decepţie şi răpeşte fermitatea argumentării, deci multiplicarea propoziţiilor nu serveşte argumentării, ci provoacă alte erori. Dar *Sfânta Scriptură* trebuie să fie eficace în a arăta adevărul faţă de toate erorile. Deci nu trebuie ca în ea o literă să aibă mai multe sensuri.

2. Dar Augustin spune în cartea *De utilitate credendi* (3) că „Scriptura care este numită *Vechiul Testament* prezintă patru sensuri, adică: istoric, etiologic, analogic, alegoric". Aceste patru însă par a fi deosebite de primele patru spuse mai sus. Deci nu pare convenabil ca aceleaşi texte ale *Sfintei Scripturi* să fie expuse după cele patru sensuri mai sus spuse.

3. *De asemenea*, pe lângă cele patru sensuri mai sus spuse, se află şi cel parabolic, care nu se află între cele patru.

Este însă contrar ceea ce spune Grigorie în *Moralia*, XX, 1: „*Sfânta Scriptură* transcende toate ştiinţele cu mult prin înseşi locuţiunile sale, deoarece prin acelaşi cuvânt, cât timp se vorbeşte, se descoperă o taină".

Răspund spunând că autorul *Sfintei Scripturi* este Dumnezeu, a cărui putere nu este numai să-şi acomodeze vorbele la semnificaţiile lor, ci chiar pe om să-l facă astfel, ba chiar lucrurile. Aşadar, precum în toate ştiinţele vorbele îşi au semnificaţia lor, tot aşa au un sens propriu în această ştiinţă, în aşa fel încât înseşi lucrurile semnificate prin cuvinte să semnifice şi altceva. Prima semnificaţie, aceea care denumeşte lucrul, ţine de primul sens, care este un sens istoric sau literal. Cu adevărat acea semnificaţie, care este sensul propriu al cuvântului, în al doilea rând lucrurile semnifică şi altceva, care se numeşte sens spiritual, care se bazează pe cel literal şi îl presupune.

Iar acest sens spiritual se divide în trei. Cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Evrei*,VII, 19): „Legea veche este o figură a legii celei noi şi Dionysios spune în *Cael. hier.* (5) că este figura gloriei viitoare. În fine, cele ce s-au petrecut la vârf (*in capite*) sunt semne ale celor ce noi trebuie să facem. Aşadar, după cum cele ce sunt ale legii vechi semnifică cele ce sunt ale legii noi, acesta este sensul alegoric. Cu adevărat cele ce s-au petrecut cu Hristos, sau în cele ce semnifică pe Hristos, sunt semne ale acestor lucruri pe care noi trebuie să le facem, este sensul moral, după cum semnifică cele ce sunt spre gloria eternă, este sensul anagogic.

Deoarece sensul literal este cel pe care autorul îl intenţiona: însă autorul *Sfintei Scripturi* este Dumnezeu, care prin intelectul său înţelege toate în acelaşi timp, nu este nepotrivit, cum spune Augustin (*Confesiuni*, XII, 31), chiar dacă după sensul literal într-un cuvânt al Scripturii sunt mai multe sensuri[2].

1. *La prima obiecţie* spun că multiplicitatea acelor sensuri nu produce o echivocitate sau altfel de nedumerire. Căci, cum s-a spus, acest sens nu se multiplică din cauză că un cuvânt semnifică mai multe, ci din cauză că acele lucruri semnificate prin cuvinte pot să fie semne ale altor lucruri. Aşadar, nu se produce nici o confuzie în *Sfânta Scriptură*, deoarece toate sensurile sunt întemeiate pe unul, adică cel literal, şi numai din acesta singur se poate extrage argumentul, nu din acelea care, cum spune Augustin (*Contra Vincentium donatistam*, 93). Totuşi nu din această cauză va pierde ceva *Sfânta Scriptură*, căci nimic din cele ce au sens spiritual ce-ar fi necesare credinţei nu lipseşte din cele ce Scriptura proclamă în mod evident prin sensul literal.

2. *La a doua obiecţie* spun că acele trei sensuri: istoric, etiologic şi analogic, ţin de acel unul sens literal. Este istorie, cum spune Augustin mai sus, atunci când ceva este pur şi simplu expus. Este etiologie atunci când se exprimă cauza, ca atunci când Dumnezeu a explicat cauza pentru care Moise a permis evreilor repudierea soţiilor, din cauza asprimii inimilor lor (*Matei*, XIX, 8). Există în fine analogia atunci când se subliniază că adevărul unui pasaj din *Scriptură* nu contrazice adevărul altuia. Rămâne doar alegoria, între cele patru, care ţine locul celor trei spirituale. Precum şi Hugo de Sancto Victore a înţeles prin sensul alegoric chiar sensul analogic, atunci când pune în a treia carte a *Sentenţelor* sale numai trei sensuri, adică istoric, alegoric şi tropologic.

3. *La a treia obiecţie* spun că sensul parabolic este inclus în cel literal. Căci prin vorbele folosite se semnifică ceva în sens propriu şi ceva în sens figurativ şi în acest caz este literal nu numai sensul figurii (de stil), ci şi ceea ce ea reprezintă. Când, de exemplu, *Scriptura* vorbeşte de braţul lui Dumnezeu, sensul literal nu este că Dumnezeu ar avea un braţ corporal, ci trebuie înţeles ceea ce semnifică acest braţ, adică o virtute operativă. De unde reiese că sensul literal al *Sfintei Scripturi* nu poate fi nicidecum fals.

QUAESTIO II

DESPRE DUMNEZEU. OARE EXISTĂ EL ?

Aşadar, deoarece principala intenţie a acestei doctrine sfinte este să prezinte pe Dumnezeu, nu numai cu privire la ce este el, în sine (*in se*), dar şi că este principiul lucrurilor şi scopul lor, şi în mod special al creaturii raţionale, precum este evident din cele spuse mai sus. Urmărind expunerea acestei doctrine, în primul rând vom trata despre Dumnezeu, apoi despre activitatea creaturii raţionale, apoi despre Hristos, care ca om este calea noastră ce tinde spre Dumnezeu.

Expunerea noastră cu privire la Dumnezeu va fi însă întreită. Mai întâi vom lua în considerare cele ce ţin de esenţa divină, apoi cele ce ţin de distincţia persoanelor, apoi de cele ce ţin de procesul creaturilor lui.

Cu privire la adevărata esenţă divină, mai întâi trebuie să expunem: dacă Dumnezeu există, în ce mod există, sau în ce mod nu există, apoi va trebui expus despre cele ce ţin de însăşi activitatea lui, adică despre: ştiinţa, voinţa şi puterea lui.

Cu privire la prima sunt de cercetat trei aspecte: 1. Dacă existenţa lui Dumnezeu se poate cunoaşte prin sine. — 2. Dacă este demonstrabilă. — 3. Dacă Dumnezeu există.

CAPITOLUL 1

DACĂ DUMNEZEU EXISTĂ, ESTE CUNOSCUT PRIN SINE

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu există cunoscut prin sine. Acele lucruri numim noi cunoscute prin sine, a

căror cunoaştere ne vine în mod natural, cum sunt primele principii. Dar, cum spune Ioan Damaschinul în cartea sa (*De Fide Orth.*, I, 3): „Cunoaşterea tuturor celor cu privire la Dumnezeu ne este insuflată în mod natural". Deci Dumnezeu este cunoscut prin sine în mod evident.

2. *Pe de altă parte*, se spune că sunt cunoscute în mod evident (*per se*) despre acele lucruri care se recunosc aşa doar la cunoaşterea termenilor, lucru pe care îl atribuie Filosoful demonstraţiei primelor principii (în *Poster.*, I, 3). De îndată ce ştim ce este tot şi parte, imediat ştim că orice tot e mai mare ca o parte a sa. Deci fiind înţeles ce înseamnă acest nume Dumnezeu, imediat este înţeles că Dumnezeu există. Acest nume nu semnifică ceva decât care nu se poate concepe ceva mai mare: or, ce există şi în intelect şi în realitate este mai mare decât ce este numai în intelect. Deci dacă acest nume Dumnezeu este înţeles, el există în minte, trebuie să existe şi în realitate. Deci existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine.

3. *De asemenea*, existenţa adevărului este cunoscută *prin sine*, deoarece cine neagă că adevărul există concede că adevărul nu există; dacă însă nu există adevăr, este totuşi adevărat că nu există adevăr. Dar dacă ceva este adevărat, trebuie ca în adevăr să existe. Dumnezeu este însă însuşi adevărul, cum spune *Evanghelia după Ioan* (XIV, 6): „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa". Deci existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine.

Pe de altă parte, nimeni nu poate gândi ceva opus unui lucru cunoscut prin sine, cum spune Filosoful în *Metaph.*, IV, 3, 3 şi în *Poster.*, I, 10, cu privire la demonstrarea primelor principii. Or, nimeni nu poate gândi opusul faptului că Dumnezeu există, după cum spune Psalmistul (LII, 1): „Zis-a cel nebun în inima sa, nu este Dumnezeu". Deci existenţa lui Dumnezeu nu este prin sine cunoscută.

Răspund spunând că un lucru poate fi cunoscut prin sine în două feluri: un fel, prin sine dar nu pentru noi, iar alt fel prin sine dar şi pentru noi. Astfel o propoziţie este cunoscută prin sine deoarece predicatul este inclus în noţiunea subiectului, precum *omul este animal*, căci animalitatea face parte din noţiunea de om. Dacă deci este cunoscut de toţi şi predicatul şi subiectul ce înseamnă, acea propoziţie va fi cunoscută prin sine de toţi. Aşa cum în demonstrarea principiilor, ai căror termeni sunt cunoscuţi tuturor şi nimeni nu neagă că fiinţă şi nefiinţă, tot şi parte, şi altele există. Dacă însă unii

ignoră ce este subiectul şi predicatul, propoziţia în sine nu va fi mai puţin evidentă în sine; dar va fi aşa pentru cei care ignoră subiectul şi predicatul propoziţiei. De aceea spune Boetius, în cartea *De hebd.*, că unele principii sunt comune spiritului şi cunoscute prin sine pentru cei înţelepţi numai „deoarece lucruri incorporale nu există în realitate".

Spun deci că această propoziţie: Dumnezeu există, în măsura în care este cunoscut în sine şi prin sine, deoarece predicatul este identic cu subiectul. Dumnezeu este însă însăşi existenţa, cum s-a spus. Dar deoarece noi nu ştim despre Dumnezeu ce este, nu este pentru noi cunoscut prin sine, ci e nevoie să fie demonstrat prin ceva ce este mai mult cunoscut de către noi, şi mai puţin cunoscut după natura sa, adică prin efectele (lui Dumnezeu).

1. *Mai întâi*, voi spune că a cunoaşte că Dumnezeu există ne este nouă în mod natural infiltrat oarecum confuz, adică întru cât Dumnezeu este fericirea omului. Omul însă doreşte în mod natural fericirea şi ceea ce este firesc dorit de om este cunoscut de acesta. Dar nu e lucru simplu a cunoaşte că Dumnezeu există, precum a cunoaşte că vine cineva nu-i totuna cu a cunoaşte pe Petru, cu toate că Petru este cel ce vine. Mulţi însă consideră că suprema fericire pentru om sunt bogăţiile, alţii plăcerile, alţii alte lucruri.

2. *La a doua obiecţie* spun că cineva care aude acest nume *Dumnezeu* şi nu înţelege înseamnă ceva decât care nu se poate cugeta mai mare, precum cei ce au crezut că Dumnezeu este corp. Dat fiind însă că cine înţelege acest nume *Dumnezeu* semnifică ceea ce spune, adică ceva decât care nu se poate mai mare, nu înseamnă totuşi neapărat că înţelege ce semnificaţie are acest nume în natura lucrurilor, ci doar o cunoaştere nesigură a intelectului. Nici nu poate argumenta ce este în realitate, nici nu consideră că ar fi în realitate ceva despre care se poate spune că nu poate fi ceva mai mare, lucru crezut de cei ce consideră că Dumnezeu nu există.

3. *La a treia obiecţie* spun că adevărul este lucru comun, şi cunoscut prin sine, dar primul adevăr, acela de-a exista, nu ne este nouă cunoscut prin sine.

CAPITOLUL 2

OARE EXISTENŢA LUI DUMNEZEU ESTE DEMONSTRABILĂ ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că existenţa lui Dumnezeu este demonstrabilă. Existenţa lui Dumnezeu este însă un articol de credinţă. Iar cele ce ţin de credinţă nu sunt demonstrabile: deoarece demonstraţia ne face să ştim, credinţa însă nu este ceva referitor la aparenţe, cum spune Apostolul în *Epistola către Evrei* (XI, 1). (Credinţa însă este încredinţarea despre lucrurile nădăjduite şi adeverirea celor nevăzute). Deci existenţa lui Dumnezeu nu este demonstrabilă.

2. *Pe lângă aceasta* termenul mediu al demonstraţiei este ceea ce există. Dar despre Dumnezeu nu putem şti ce este, ci numai ce nu este, cum spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, I, 4). Deci nu putem demonstra existenţa lui Dumnezeu.

3. *De asemenea*, dacă se demonstrează că Dumnezeu există, acest lucru nu se face decât prin efectele lui. Dar efectele sale nu sunt proporţionate cu el, căci el însuşi este infinit, iar efectul finit. Finitul nu este însă o proporţie a infinitului. Cum însă cauza nu se poate demonstra prin efectul său, la nivelul lui Dumnezeu este evident că existenţa sa nu ar putea fi demonstrată.

Dar este contrar ce spune Apostolul (*Romani*, I, 20): „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu sunt evidente prin faptul că sunt realizate şi înţelese". Dar nu e o cale, decât prin cele realizate, prin care se poate demonstra că Dumnezeu există: căci primul lucru ce trebuie înţeles despre ceva e că există.

Răspund spunând că demonstraţia e dublă: una este *per causam* şi se numeşte *propter quid*, adică de ce? (există ceva) şi aceasta este evidentă prin cele anterioare. Alta este prin efect, care se numeşte demonstraţie *quia* (deoarece), sau *a posteriori*, căci se porneşte de la cele ce deja ne sunt cunoscute mai dinainte. Cum însă efectul a ceva ne este nouă mai evident decât cauza sa, prin efect procedăm la cunoaşterea cauzei. Din orice efect se poate demonstra propria cauză a acestuia de-a exista, dacă totuşi efectele lui ne sunt nouă mai bine cunoscute. Deoarece, cum efectul depinde de cauză şi existând efectul este necesar cauza să preexiste.

De aci faptul că Dumnezeu există, chiar dacă nu este cunoscut de noi prin sine, este demonstrabil prin efectele cunoscute de noi.

1. *La prima obiecție* spun că Dumnezeu există, şi alte lucruri de acest fel care pot fi cunoscute prin rațiunea naturală despre Dumnezeu, cum spune Pavel *(Epistola către Romani*, I, 19) nu sunt articole de credință, ci doar preambuluri la articole. Căci credința presupune cunoaşterea naturală, precum grația în natură şi perfecțiunea perfectibilă. Nimic totuşi nu interzice ca ceva care este prin natura sa demonstrabil şi cognoscibil, să fie primit de la altcineva drept credibil, care nu înțelege demonstrația.

2. *La a doua obiecție* spun că, după cum se demonstrează cauza prin efect, este necesar şi a utiliza efectul în locul definiției cauzei, pentru a proba existența cauzei. Şi această metodă se potriveşte în maximă măsură în problemele referitoare la Dumnezeu. Deoarece pentru a proba că ceva există, este necesar să-l accepți, ca termen mediu, ce semnifică numele, nu însă ce este el: deoarece chestiunea *ce este* (*quid est*) urmează chestiunii *dacă este* (*an est*). Iar numele lui Dumnezeu se impun din efecte, cum se va arăta. Deci pentru a demonstra că Dumnezeu există prin efecte putem să acceptăm cu ajutorul a ceea ce semnifică acest nume *Dumnezeu.*

3. *La a treia obiecție* spun că prin efecte, care nu sunt de proporțiile cauzei, nu se poate avea o perfectă cunoaştere despre cauză: dar totuşi din orice efect este clar că ni se poate demonstra faptul existenței cauzei, cum ni s-a spus mai sus. Deci din efectele lui Dumnezeu se poate demonstra că Dumnezeu există, chiar dacă prin aceste imperfecte nu putem obține o cunoaştere cu privire la esența sa.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU EXISTĂ ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu există. Deoarece dacă unul dintre contrarii este infinit, celălalt ar fi în întregime distrus. Dar ce se înțelege prin acest nume *Dumnezeu*, ce este

atunci este binele infinit. Dacă deci Dumnezeu ar fi aşa nu ar mai exista nici un fel de rău. Dar există rău în lume. Deci Dumnezeu nu există.

2. *Pe lângă aceasta*, ce poate fi împlinit prin mai puţine principii, nu se face prin mai multe. Dar pare că toate cele ce apar în lume pot fi împlinite prin alte principii, presupunând că Dumnezeu nu există: deoarece cele ce sunt naturale sunt reduse la un principiu care e natura, iar cele ce ţin de închipuire se reduc în principiu la ceea ce este raţiunea umană sau voinţa. Nu e deci necesar să presupunem că Dumnezeu există.

Dimpotrivă, însă, la *Exod* (III, 14) spune despre persoana lui Dumnezeu: „Eu sunt cel ce sunt".

Răspund spunând că se poate proba existenţa lui Dumnezeu în cinci feluri.

Prima cale este mai evidentă, care începe de la mişcare. Este sigur şi se constată prin simţuri că ceva se mişcă în această lume. Dar tot ce e mişcat e mişcat de altceva. Nimic nu mişcă însă dacă nu este în puterea altuia de care e mişcat. A mişca însă pe altul înseamnă a fi în acţiune (*in actu*). A mişca însă nu este nimic altceva decât a trece ceva de la potenţialitate la acţiune. Din starea de potenţialitate însă nu poate fi dus la acţiune decât de altă entitate în acţiune: căldura în acţiune, precum focul, face lemnul, care este cald potenţial, să devină cald, în acţiune şi prin acest fapt este schimbat şi alterat el însuşi. Nu este posibil ca ceva să fie concomitent şi în acţiune şi în potenţă, ci numai într-un fel sau altul. Ce este cald în acţiune nu poate fi în acelaşi timp cald şi în potenţialitate, ci în potenţialitate este frigid. Este de asemenea imposibil ca ceva să fie conform şi într-un fel şi în altul, adică să fie şi cel ce mişcă şi cel ce este mişcat, sau care se mişcă pe sine. Trebuie deci ca orice lucru mişcat să fie mişcat de altul. Dacă însă cel de care e mişcat se mişcă şi el, este necesar să fie mişcat la rândul lui de altul, şi acela de altul. Or, în felul acesta nu se poate proceda la infinit, deoarece astfel nu ar exista un prim motor (*primum movens*), şi în consecinţă alt şi alt mişcător, deoareee mişcarea secundă nu poate avea loc dacă nu a existat ceva care e prim mişcător, precum bastonul care nu mişcă decât dacă e mişcat de mână. Este deci necesar să se ajungă la un prim motor, care nu e mişcat de nimeni, şi toţi înţeleg că acesta este Dumnezeu.

A doua cale este prin metoda cauzei eficiente. Constatăm însă în lucrurile sensibile o anumită ordine a cauzelor eficiente. Nu găsim însă, nici nu e posibil, ca ceva să fie cauză eficientă sieşi[3], deoarece ar trebui să fie anterioară sieşi, ceea ce este imposibil. Nu este însă posibil ca în problema cauzelor eficiente să se ajungă la infinit. Căci în toate cauzele eficiente[4] prima este cauza mediei şi media cauza ultimei, fie că media sunt mai multe sau numai una. Îndepărtată însă cauza, se anulează efectul. Dacă deci nu ar fi fost prima dintre cauzele eficiente, n-ar fi nici ultima nici media. Dar dacă s-ar proceda la infinit în privinţa cauzelor eficiente nu va fi nici o primă cauză eficientă, deci nu va fi nici un ultim efect, nici cauză eficientă medie, ceea ce e vădit fals. Aşadar e necesar să se stabilească o cauză eficientă primă: pe care toţi o numesc Dumnezeu.

A treia cale este să luăm posibilul şi necesarul, care e aşa. Găsim în lucruri unele lucruri care sunt posibile şi altele care nu sunt, precum şi unele care sunt considerate că generează şi degenerează, prin urmare posibile să fie sau să nu fie. Este însă imposibil ca toate cele ce sunt aşa să fie totdeauna aşa, deoarece ceea ce e posibil să nu existe nu există. Aşadar dacă toate sunt posibile a nu fi, atunci nimic nu ar fi în lucruri. Dar dacă acest lucru e adevărat, atunci nimic nu ar fi acum, deoarece ce nu există nu începe a exista decât prin ceva ce a fost. Aşadar dacă nu a fost nici o fiinţă, a fost imposibil ca ceva să înceapă a fi şi în acest fel n-ar fi nimic, ceea ce este fals. Deci nu toate fiinţele sunt posibile, dar ceva trebuie să fie necesar în lucruri. În mod necesar însă toate trebuie să aibă cauza necesităţii sale undeva sau să nu aibă. Nu este posibil însă să procedăm aşa la infinit cu cele necesare care au cauza necesităţii lor, precum nici în privinţa cauzei eficiente, cum s-a demonstrat. Este deci necesar să punem altceva, care să fie necesar prin sine, nu să aibă cauza necesităţii altunde, dar care să fie cauza necesităţii altora.

A patra cale se pune prin gradele pe care le găsim în lucruri. Găsim în lucruri ceva mai mult şi mai puţină bunătate, adevăr şi nobleţe şi altele de acest fel. Dar mai mult sau mai puţin se spune despre diferite lucruri în funcţie de modul diferit în care sunt privite în relaţie cu ceva care e maxim. Astfel mai cald este ce se apropie mai mult de căldura maximă. Există aşadar ceva care este foarte adevărat, foarte bun şi foarte nobil şi în consecinţă este fiinţa maximă. Căci cele ce sunt

maxim adevărate sunt maxime fiinţe, cum spune *Metaph.*, II, 1, 1. Este deci ceva numit maxim de orice gen care este cauza a tot ce ţine de acest gen: precum focul care e căldura maximă, şi cauza tuturor celor calde, cum se spune în aceeaşi carte. Este deci ceva care este cauza fiinţei, bunătăţii şi a oricărei perfecţiuni în toate lucrurile: acestuia îi spunem Dumnezeu.

A cincea cale duce (la Dumnezeu) prin guvernarea lucrurilor. Vedem că unele lucruri lipsite de cugetare, precum corpurile naturale acţionează în vederea unui scop: cum apare din faptul că totdeauna sau mai frecvent acţionează în acelaşi fel şi în consecinţă cel optim. De aci reiese că nu întâmplător, ci cu intenţie, ajung la scopul final. Acelea însă lipsite de conştiinţă nu tind în final nici direct la vreo cunoaştere sau inteligenţă, precum săgeata şi săgetătorul. Deci este altcineva inteligent, de care toate lucrurile naturale sunt conduse spre scop: acesta e Dumnezeu.

1. *La prima obiecţie* spunem că, precum Augustin spune în *Enchiridion* (cap. II): „Dumnezeu, cum este supremul bine n-ar permite în nici un fel să existe ceva rău în operele sale, dacă nu ar fi atât de puternic şi bun, încât să facă bine din rău". Acest lucru aparţine însă bunătăţii lui Dumnezeu, încât să permită cele rele, din care să extragă cele bune.

2. *La a doua obiecţie* spunem că, după cum natura nu poate acţiona în direcţia unui scop determinat decât sub conducerea unui agent superior, e necesar ca şi cele ce ţin de natură să se refere la Dumnezeu drept prima cauză. La fel cele ce ţin de hotărâre trebuie să se refere la o cauză mai înaltă, care nu e raţiunea sau voinţa umană: căci cele schimbătoare sunt şi defectibile. Trebuie însă ca toate cele schimbătoare, capabile de a greşi, să fie raportate la un principiu imobil şi necesar prin sine — cum s-a arătat mai sus.

QUAESTIO III

DESPRE SIMPLICITATEA LUI DUMNEZEU

Cunoscut fiind despre ceva că există, rămâne de cercetat în ce fel există, pentru a şti despre el ce este. Dar deoarece despre Dumnezeu nu putem şti ce este, ci ce nu este, nu putem considera despre Dumnezeu cum este, ci mai curând cum nu este.

Mai întâi, însă, trebuie să luăm în considerare în ce fel nu este, *apoi* cum să fie cunoscut de noi, *pe urmă* cum să fie numit.

Se poate însă arăta despre Dumnezeu în ce fel nu este, îndepărtând de la el cele ce nu i se potrivesc, precum compoziţia, mişcarea şi altele de acest fel. Mai întâi deci să cercetăm despre simplicitatea lui, prin care se înlătură de la el compoziţia. Şi deoarece în lucrurile corporale cele mai simple sunt imperfecte şi împărţite, *apoi* să cercetăm despre perfecţiunea lui. În *al treilea rând* despre infinitatea lui, în *al patrulea rând* despre imobilitate şi în *al cincilea rând* despre unitate.

În primul rând să cercetăm opt probleme: 1. Dacă Dumnezeu este corporal, adică dacă are o compoziţie din părţi cantitative. — 2. Dacă este în compoziţia lui materie şi formă. — 3. Dacă este în compoziţia lui quiditate sau esenţă, sau natură şi subiect. — 4. Dacă există în compoziţia lui esenţă şi fiinţă. — 5. Dacă e în compoziţia lui gen şi diferenţă. — 6. Dacă e în compoziţia lui subiect şi accident. — 7. Dacă e în vreun fel compus sau în întregime simplu. — 8. Dacă intră în compunere cu alte fiinţe.

CAPITOLUL 1

OARE DUMNEZEU ESTE CORPORAL, ADICĂ ARE O COMPOZIŢIE DIN PĂRŢI CANTITATIVE?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu este corporal. Corpul este însă ceva ce are trei dimensiuni. Dar *Sfânta Scriptură* atribuie lui Dumnezeu trei dimensiuni. Căci se spune la *Iov* (II, 8): „Desăvârşirea lui Dumnezeu este mai înaltă decât cerurile şi ce vei face tu? Ea este mai adâncă decât împărăţia morţii, cum vei pătrunde-o tu? Măsura ei este mai lungă decât pământul şi mai lată decât marea". Deci Dumnezeu este corporal.

2. *Pe lângă aceasta*, orice este figurat este corp, înseamnă calitate şi cantitate. Dar Dumnezeu pare că este figurat, cum spune la *Geneză* (I, 26): „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră". Chipul însă înseamnă imagine, cum se spune la *Epistola către Evrei*, I, 3: „Care este strălucirea slavei lui şi chipul substanţei lui", adică imagine. Deci Dumnezeu este corp.

3. *Apoi*, orice are părţi corporale este corp. Dar totdeauna *Scriptura* atribuie lui Dumnezeu părţi corporale; zice *Iov* (XL, 4): „Dacă ai braţ ca Dumnezeu" şi în *Psalmi* (XXXIII, 16): „Ochii Domnului asupra celor drepţi" şi la *Psalmi* (CXVII, 16): „Dreapta Domnului face virtutea". Deci Dumnezeu este corp.

4. *Mai apoi*, locul nu se atribuie decât corpului. Dar cele ce ţin de loc, în *Scripturi* se spune despre Dumnezeu: spune *Isaia* (VI, 1): „Am văzut pe Domnul stând" şi *Isaia* (III, 13): „Stă la judecată Domnul". Deci Dumnezeu este corp.

5. *Mai apoi*, nimic nu poate fi termen local spre care sau la care să se poată merge dacă nu este corp sau altceva corporal. Dar Dumnezeu, în Scriptură, se spune că este termen local, spre care, după *Psalmi* (XXXIII, 6): „Apropiaţi-vă de el şi vă veţi lumina" şi la care, după acelaşi *Ieremia* (XVII, 13): „Cei ce se îndepărtează de tine vor fi ucişi în pulbere". Deci Dumnezeu este corp.

Dar este contra ce spune *Evanghelia după Ioan* (IV, 24): „Dumnezeu este spirit".

Răspund spunând că în mod absolut Dumnezeu nu este corp. Acest lucru poate fi arătat în trei feluri. *Primul mod* e că nici un corp nu se mişcă dacă nu e mişcat (de altul), cum poate fi dedus din experienţă. Or, s-a văzut mai sus că Dumnezeu este primul motor imobil. De unde este evident că Dumnezeu nu este corp.

Al doilea mod este că deoarece este necesar ca cel care este prima fiinţă (*ens*) să fie în acţiune şi nicidecum în potenţă. Este permis însă ca în unul şi acelaşi lucru care trece din potenţialitate în acţiune, să fie mai întâi în potenţă decât în acţiune; este clar că faţă de act primează potenţialitatea; deoarece ce este potenţial nu trece la acţiune decât printr-o fiinţă activă. E clar însă că Dumnezeu este prima fiinţă. Este deci imposibil ca în Dumnezeu să fie altceva în stare de potenţialitate. Orice corp însă e în stare potenţială, deoarece e fără întrerupere, întrucât în acest fel este divizibil. Este deci imposibil ca Dumnezeu să fie corp.

Al treilea mod este că deoarece Dumnezeu este cel mai nobil dintre fiinţe, cum s-a spus mai sus. Dar este imposibil ca vreun corp să fie cel mai nobil dintre fiinţe. Deoarece un corp este sau viu sau nu e viu. Corpul viu nu trăieşte întrucât este corp, căci aşa orice corp ar trăi; trebuie deci ca cel ce trăieşte prin altceva, precum corpul nostru trăieşte prin suflet. Acela însă prin care trăieşte corpul este mai nobil decât corpul. Este deci imposibil ca Dumnezeu să fie corp.

1. *La prima obiecţie* spun deci că, după cum s-a spus mai sus, *Sfânta Scriptură* ne predă nouă cele spirituale şi divine, prin asemănări cu cele corporale. De aci, cum lui Dumnezeu i se atribuie trei dimensiuni, sub asemănarea cantităţii corporale i se atribuie şi lui o cantitate virtuală; astfel prin profunzime virtutea de-a cunoaşte cele oculte, prin altitudine excelenţa virtuţii asupra tuturor, prin longitudine durata existenţei sale, prin latitudine, efectul iubirii faţă de toţi. Dar, cum spune Dionysios în *De Div.Nom.*(IX, 2): „Prin profunzimea lui Dumnezeu se înţelege incomprehensibilitatea esenţei sale; prin longitudine, procesul virtuţii însăşi, care pătrunde în toate; prin latitudine superextinderea lui asupra tuturor, în măsura în care adică sub protecţia lui stau toate lucrurile".

2. *La a doua obiecţie* voi spune că omul se spune că este imaginea lui Dumnezeu, nu după corp, ci după faptul că omul întrece

celelalte animale. De aci şi cele ce spune *Geneza* (I, 26), după cum s-a spus: „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră“, adăugat: „să stăpânească peştii mării“. Omul depăşeşte însă toate celelalte animale cât priveşte raţiunea şi intelectul. De unde după intelect şi raţiune, care sunt incorporale, omul este după chipul lui Dumnezeu.

3. *La a treia obiecţie* voi spune că părţile corporale atribuite lui Dumnezeu în *Sfânta Scriptură* după acţiunile lor pe măsura asemănării. După cum acţiunea ochiului este să vadă, de aci ochiul lui Dumnezeu semnifică virtutea lui de-a vedea în modul inteligibil, nu sensibil. Şi la fel cu alte părţi.

4. *La a patra obiecţie* voi spune că chiar cele ce ţin de loc nu se atribuie lui Dumnezeu decât prin asemănare; precum se spune şezând, din cauza imobilităţii şi autorităţii; şi stând din cauza puterii sale de-a lupta contra a tot ce i se opune.

5. *La a cincea obiecţie* voi spune că la Dumnezeu nu se ajunge prin paşi corporali, deoarece el este pretutindeni, ci prin afecţiunile minţii; şi în acelaşi fel se îndepărtează de el. Astfel şi apropierea şi îndepărtarea de el, sub asemănarea mişcării locale, desemnează un afect spiritual.

CAPITOLUL 2

OARE SĂ FIE DUMNEZEU O COMPOZIŢIE DIN MATERIE ŞI FORMĂ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu să fie o compoziţie din materie şi formă. Dar tot ce are suflet este o compoziţie din materie şi formă, deoarece sufletul este forma corpului. Dar *Scriptura* acordă lui Dumnezeu suflet; căci se spune în *Epistola către Evrei* (X, 38) de către Dumnezeu: „Cel drept prin credinţă va trăi, iar dacă se va îndoi nu va plăcea sufletului meu“. Deci Dumnezeu este compus din materie şi formă.

2. *De asemenea* ura, bucuria şi alte asemenea pasiuni apropiate, cum se spune în *De anima*, cap.I, lect.2, a lui Aristotel. Dar asemenea

(pasiuni) sunt atribuite lui Dumnezeu în *Scriptură*; cum se spune în *Psalmi* (CV, 40): „(Atunci) s-a aprins de mânie Domnul asupra poporului său". Deci Dumnezeu este din materie şi formă.

3. *Pe lângă aceasta*, materia este principiul individuaţiei. Iar Dumnezeu pare să fie individ, nu se vorbeşte de mai mulţi. Deci Dumnezeu este compus din materie şi formă.

Dar, dimpotrivă, orice compozit din materie şi formă este corp: cantitatea însă este măsurabilă, aceasta este prima însuşire a materiei. Dar Dumnezeu nu este corp, cum s-a arătat. Deci Dumnezeu nu este compus din materie şi formă.

Răspund spunând că este imposibil ca în Dumnezeu să fie materie. *Mai întâi* că materia e ceva în potenţialitate. S-a arătat însă că Dumnezeu este acţiune pură (*purus actus*), neavând altceva în potenţialitate. Este deci imposibil ca Dumnezeu să fie compus din materie şi formă.

În al doilea rând, deoarece orice compus din materie şi formă este perfect şi bun prin forma sa[5], de unde trebuie să fie bun prin participare, după cum materia participă la formă. Primul însă care este bun şi optim, care este Dumnezeu, nu este bun prin participare: deoarece este bun prin esenţă, şi ce este bun prin esenţă este superior celui bun prin participare[6]. Deci este imposibil ca Dumnezeu să fie compus din materie şi formă.

În al treilea rând, voi spune că orice agent acţionează prin forma sa[7], deci după cum fiecare are ceva ca formă tot aşa trebuie să aibă ceva care să acţioneze (*agens*). Aşadar, deoarece cel ce acţionează prin sine este primul, trebuie să fie prima şi forma prin sine[8]. Dumnezeu este însă primul agent, deoarece este prima cauză eficientă, cum s-a arătat. Este deci prin esenţă propria formă şi nu este compus din materie şi formă.

1. *La prima obiecţie* spun că sufletul este atribuit lui Dumnezeu prin asemănare cu acţiunea. Dacă însă vreunul dintre noi voim ceva, o facem din inima noastră. Când se spune că ceva este plăcut inimii lui Dumnezeu înseamnă că e plăcut voinţei sale.

2. *La a doua obiecţie* spun că ura şi altele de acest fel sunt atribuite lui Dumnezeu după asemănarea cu efectul, deoarece a pedepsi e propriu celui mâniat, ura lui se numeşte pedeapsă în mod metaforic.

3. *La a treia obiecție* spun că formele ce sunt receptibile în materie se individualizează prin materie și nici nu se poate face altceva, cum ar fi primul subiect; adică forma, întrucât ea este specifică sie, dacă nimic altceva nu o împiedică, poate și primi mai multe subiecte. Dar acea formă care nu poate fi primită de materie, ci este subzistentă prin sine, chiar prin acest fapt este individualizată și nu poate fi primită de altceva; și această formă este Dumnezeu. De unde nu urmează că ar avea materie.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU ESTE IDENTIC CU ESENȚA SAU NATURA SA?

La al treilea capitol procedăm așa: 1. Pare că Dumnezeu nu e identic cu esența sau natura sa. El nu este nimic prin sine însuși (*in seipso*). Dar esența sau natura lui Dumnezeu, care este Dumnezeire, se spune că există în Dumnezeu. Pare deci evident că Dumnezeu nu e identic cu esența sau natura sa.

2. *Pe lângă aceasta*, efectul este asimilat cauzei sale, deoarece orice agent acționează în felul său propriu. Dar în lucrurile create nu este același lucru ce se schimbă după natura sa. Nu este același lucru *om* cu *umanitatea* sa. Deci Dumnezeu nu este identic cu Dumnezeirea sa.

Dimpotrivă, se spune că este viața și nu numai că trăiește, cum spune *Evanghelia după Ioan* (XIV, 6): „Eu sunt calea, adevărul și viața“. Precum însă viața este a celor vii, tot așa Dumnezeirea este la Dumnezeu. Deci Dumnezeu este însăși Dumnezeirea.

Răspund spunând că Dumnezeu este identic cu esența sau natura sa. În această problemă trebuie să înțelegem că în lucrurile compuse din materie și formă este necesar să distingem între esență de o parte și substitutul de alta. Deoarece esența sau natura cuprinde în sine toate cele ce cad în definiția speciei, precum umanitatea cuprinde în

sine toate cele ce cad în definiţia omului; căci prin aceasta omul este om şi asta semnifică umanitate, tocmai că omul este om. Dar materia individuală, împreună cu toate cele ce ea însăşi individualizează, nu cade în definiţia speciei. După cum în definiţia omului nu cad aceste cărnuri, aceste oase, sau albeaţa sau negreaţa, sau altceva de felul acesta. Deci aceste cărnuri, aceste oase şi alte accidente ce definesc această materie, nu sunt incluse în *umanitate*; totuşi sunt incluse în noţiunea de *om*. Deci ceea ce este *om* are în sine şi altceva ce nu are *umanitatea*. De aceea nu este o identitate perfectă între *om* şi *umanitate*; ci umanitatea semnifică doar o parte din atributele formei omului; deoarece principiile definitorii au acest caracter formal cu privire la materia individualizantă[9].

Aşadar, în cele ce nu sunt compuse din materie şi formă, şi a căror individuaţie nu are ca principiu o materie individuală, ci înseşi formele sunt individualizate prin sine, trebuie ca înseşi formele să fie presupuse ca substanţiale. De unde rezultă că în acestea nu diferă specificul de natură. Astfel că, dacă Dumnezeu nu este compus din materie şi formă, cum s-a arătat, trebuie ca Dumnezeu să fie propria sa Dumnezeire, viaţa sa şi orice altceva se afirmă despre el.

1. *La prima obiecţie* spun că despre lucrurile simple nu putem vorbi decât dacă ne referim la cele compuse a căror cunoaştere o primim. Deci, vorbind despre Dumnezeu, folosim termeni concreţi ca să semnificăm subzistenţa lui, deoarece pentru noi nu sunt consistente decât cele compuse[10]. Şi folosim termeni abstracţi pentru a semnifica simplicitatea sa. Când deci se spune Dumnezeire sau viaţă, sau altceva de felul acesta că este în Dumnezeu, se referă deci la diversitatea care este în accepţiunea intelectului nostru; şi nu la diversitatea lucrului.

2. *La a doua obiecţie* spun că efectele lui Dumnezeu imită pe Dumnezeu însuşi, nu perfect, ci precum pot. Şi acest defect aparţine imitării, căci Dumnezeu cel ce e simplu şi unic, nu poate fi reprezentat decât prin multe. De aci vine în ele compoziţia, din care rezultă faptul că în ele nu este identică substanţa cu natura.

CAPITOLUL 4

OARE ÎN DUMNEZEU ESTE IDENTICĂ ESENȚA ȘI FIINȚA?

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. Pare că în Dumnezeu nu este identică esența cu ființa. Dacă însă ar fi așa, ființarea n-ar adăuga nimic divinului. Dar a fi, căruia nu s-ar adăuga nimic, este un lucru comun tuturor. Ar urma deci că Dumnezeu este o entitate comună presupusă de toți. Acest lucru este însă fals, cum spune *Sapientia*, XIV (21): „Au dat lemnelor și pietrelor nume incomunicabile". Deci Dumnezeu nu este esența sa.

2. *Pe lângă aceasta*, despre Dumnezeu putem ști că există, cum s-a arătat. *Nu putem* însă să știm ce este. Deci nu este identic la Dumnezeu faptul de a exista și faptul ce este el după esență sau natură.

Este însă contrar ce spune Hilarius (*De Trinitate*, VII, 2): „A fi nu e accident la Dumnezeu, ci adevăr stabil". Ceea ce este deci stabil la el e existența sa.

Răspund spunând că Dumnezeu nu este numai esența sa, cum s-a spus, ci chiar ființa sa. Acest lucru se poate arăta în multe feluri. *Primul* e că ceea ce se constată în orice ființă, pe lângă esența sa, trebuie să aibă o cauză, fie de principii de esență, precum propriile accidente consecvente speciei, precum râsul este pentru om ceva ce urmează și e cauzat de principiile esențiale ale speciei sau ceva exterior precum căldura cauzată în apă de către foc. Dacă deci însăși existența lucrului stă în altceva decât esența lui, este necesar ca existența acelui lucru să fie cauzată de ceva exterior sau de principii esențiale acelui lucru. Este însă imposibil ca existența să fie cauzată de principii atât de esențiale lucrului, deoarece nici un lucru nu e suficient ca să fie cauza existenței, ci trebuie să aibă o cauză. Trebuie deci ca ceva a cărui existență stă în altceva decât esența sa, să aibă existența cauzată de altcineva. Acest lucru nu se poate spune despre Dumnezeu, deoarece spunem că Dumnezeu este prima cauză eficientă. Este deci imposibil ca în Dumnezeu să fie altceva esența și altceva existența.

Al doilea, deoarece existenţa este actualitatea oricărei forme sau naturi. Nu însă bunătatea sau umanitatea pot fi considerate ca actuale dacă nu o proclamăm ca existentă. Trebuie aşadar ca însăşi existenţa să fie distinsă de esenţă care este altceva în sine, precum actul de potenţialitate. Cum însă în Dumnezeu nu e nimic potenţial, cum s-a arătat, înseamnă că nu este în el altă esenţă decât existenţa sa. Deci esenţa sa este existenţa sa.

Al treilea, deoarece precum ceva care are căldură şi nu e foc este foc prin participare, tot aşa ceva care are existenţă dar nu e existenţă, este fiinţă prin participare. Dumnezeu însă este propria sa esenţă, cum s-a arătat. Dacă deci nu este fiinţă proprie va fi deci prin participare, nu prin esenţă. Nu va fi deci prima fiinţă, ceea ce este absurd a spune. Deci Dumnezeu este şi propria fiinţare, nu numai esenţa sa.

1. *La prima obiecţie* voi spune aşa, că orice fiinţă căreia nu i se face nici un adaos poate fi înţeleasă în două feluri. Un fel, că prin însăşi raţiunea de-a fi nu i se poate adăuga nimic, precum în raţiunea de-a fi a animalelor iraţionale stă faptul de-a fi fără raţiune.

Alt fel de-a înţelege ceva căruia nu i se poate face un adaos, deoarece nu-i stă în raţiunea sa de-a fi să i se facă adăugiri; precum un animal obişnuit este fără raţiune, deoarece nu este în raţiunea de-a fi a unui animal obişnuit să aibă raţiune, dar nici nu este în motivaţia lui să fie lipsit de raţiune. Primul fel de existenţă fără adaos este divin, al doilea fel de-a fi fără adaos este existenţa comună.

2. *La a doua obiecţie* spun că spunem *a fi* în două sensuri: unul semnifică actul de-a fi, altul semnifică compunerea propoziţiei în care mintea a inventat legarea predicatului de subiect. În primul sens deci de-a primi existenţa, nu putem şti existenţa lui Dumnezeu, nici esenţa lui, decât în sensul al doilea. Ştim însă că această propoziţie ce-o formăm despre Dumnezeu, când spunem că Dumnezeu este, este adevărată. Şi ştim acest lucru din efectele lui, cum s-a spus.

CAPITOLUL 5

OARE DUMNEZEU APARȚINE UNUI GEN OARECARE ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu să aparţină unui gen. Substanţa însă este subzistentă prin sine. Acest lucru se potriveşte în măsură maximă lui Dumnezeu. Deci Dumnezeu este în genul substanţei.

2. *Pe lângă aceasta*, orice lucru se măsoară prin ceva specific, precum lungimile prin lungime şi numerele prin număr. Dar Dumnezeu este măsura tuturor substanţelor, cum arată Comentatorul* în *Metaph.*, X (7). Deci Dumnezeu este în genul substanţei.

Dar, dimpotrivă, genul precedă, conform raţiunii, cele ce sunt conţinute în gen. Dar nimic nu precede lui Dumnezeu, nici real nici raţional[11]. Deci Dumnezeu nu este în nici un gen.

Răspund spunând că ceva poate aparţine la un gen în două feluri: un fel în mod clar şi propriu, precum specia e conţinută de gen. Alt fel prin reducţie, precum principiile şi privaţiunile; aşa cum punctul şi unitatea se referă la genul cantităţii, ca principii[12]. Cecitatea însă şi orice privaţiune se referă la genul corespunzător. Dumnezeu nu aparţine la nici un gen de acest fel.

Că el nu poate fi specie nici unui gen se poate arăta în trei feluri. *Primul* că speciile sunt constituite din genuri şi diferenţe. Totdeauna însă ceea ce constituie specia constă din diferenţe şi are în cadrul genului rolul actului faţă de potenţialitate. Astfel termenul *animal* se referă la ceva sensitiv cu semnificaţie concretă. Este deci numit *animal* acel care are o natură sensitivă. Numim *raţional* cu adevărat pe cel ce se încadrează la o natură intelectuală. Intelectul însă e comparat cu sensitivul, ca acţiunea cu potenţa. Şi la fel este manifest şi în alte situaţii. De aci, cum în Dumnezeu nu se adaugă actului nici o potenţialitate este deci imposibil ca el să se încadreze într-un gen sau specie.

În al doilea rând, deoarece existenţa lui Dumnezeu este şi esenţa sa, cum s-a arătat, dacă Dumnezeu ar fi în vreun gen ar trebui ca acel

*Averroes, comentator al lui Aristotel.

gen să fie acela al ființei. Căci genul semnifică esența lucrului, cum s-a arătat referitor la ce este el. Spune însă Filosoful, în III-*Metaph.*, II, 3, că ființa nu poate fi genul cuiva. Orice gen are diferențe care nu participă la esența genului. Nici o diferență însă nu poate apărea care să fie în afara ființei, deoarece non-ființa nu poate fi o diferență. De aci rezultă că Dumnezeu nu se încadrează într-un gen.

În al treilea rând, deoarece toate cele ce țin de un gen comunică prin specificitate (quiditate) sau esența genului, cum s-a spus despre ele ce sunt. Diferă însă după ființare (*esse*), căci nu este totuna a fi om ori cal, nici acestui om sau acelui om. De aici urmează că toate cele ce fac parte dintr-un gen diferă în privința ființării lor, adică ce sunt, adică în esență. În Dumnezeu însă nu diferă, cum s-a spus. Este deci clar că Dumnezeu nu face parte dintr-un gen sau specie.

De aci urmează că nu are gen, nici diferențe, nici nu poate fi definit prin aceste categorii, nici prin demonstrație, nici prin efecte, deoarece definiția constă din gen și diferențe, iar al demonstrației e cu ajutorul definiției.

Cât privește a include pe Dumnezeu într-un gen prin reducția la principiu, este limpede că principiul care se referă la un gen anume nu se extinde dincolo de acel gen. Așa cum punctul nu constituie principiul decât al continuității cantitative, iar unitatea la o cantitate specifică. Dumnezeu este însă principiul tuturor ființelor, cum s-a arătat. Deci nu e conținut în nici un gen cu titlul de principiu[13].

1. *La prima obiecție* trebuie spus că numele substanței nu semnifică numai ceea ce există prin sine, deoarece ceea ce există nu poate fi gen, cum s-a arătat. Semnifică însă esența căreia îi aparține faptul de-a fi așa, adică de-a fi prin sine[14]. Totuși a fi nu este însăși esența sa. Și acest fapt înseamnă că Dumnezeu nu este în genul substanței[15].

2. *La a doua obiecție* trebuie spus că obiecția aceea se referă la măsură și lucrul măsurat; acest proces trebuie să fie făcut cu o măsură potrivită. Dumnezeu nu este însă o măsură proporționată la orice. I se spune totuși măsura tuturor în măsura în care oricine are atâta viață întrucât se apropie de Dumnezeu.

CAPITOLUL 6

OARE ÎN DUMNEZEU EXISTĂ UNELE ACCIDENTE ?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. Pare că în Dumnezeu sunt oarecare accidente. Substanţa însă nu are accidente, cum spune în *Fizica*, I, 3, 6, 9. Dacă în ceva este un accident, acolo nu poate fi substanţă, după cum căldura se probează că nu este o formă substanţială a focului, deoarece în altele este accident. Dar înţelepciunea, virtutea şi altele, care la noi sunt accidente, sunt atribuite lui Dumnezeu. Deci şi în Dumnezeu sunt accidente.

2. *Pe lângă aceasta*, în orice gen de lucruri este unul prim. Multe sunt însă genurile accidentelor[16]. Dacă deci primul dintre aceste genuri nu sunt în Dumnezeu,vor fi multe prime în afara lui, ceea ce nu este potrivit.

Dar, din contra, orice accident este în subiect. Dumnezeu însă nu poate să fie subiect, căci o formă simplă nu poate fi subiect, cum spune Boetius în *De Trinitate*, 2. Deci în Dumnezeu nu poate fi accident[17].

Răspund spunând că, după cele spuse, apare limpede că în Dumnezeu nu poate fi accident. *Mai întâi* că subiectul este comparabil cu accidentul, precum potenţialitatea cu acţiunea, ştiut fiind că prin accident subiectul este în activitate într-un fel. Or, orice stare de potenţialitate a fost exclusă din Dumnezeu, cum s-a spus mai sus.

Pe lângă aceasta, deoarece Dumnezeu este însăşi fiinţa, cum spune Boetius în *De hebd.*: „Se poate ca ceea ce există, dacă i se adaugă ceva, să devină altceva, dar *fiinţa însăşi* nu comportă nici un adaos“, precum caldul poate avea şi altceva diferit de cald, ca albeaţa, dar căldura însăşi nu poate avea.

Apoi, tot ce poate exista prin sine precedă tuturor care există prin accident. De aici rezultă că deoarece Dumnezeu este în mod categoric prima fiinţă nimic nu-i poate fi atribuit prin accident. Dar nici accidentele care decurg prin sine din natura subiectului, precum râsul este un accident prin sine la om. Căci orice accident de acest fel este cauzat de principiile de bază ale subiectului. În Dumnezeu

însă nimic nu poate fi cauzat, deoarece el este cauza primă[18]. Rezultă deci că în Dumnezeu nu există nimic prin accident.

1. *La prima obiecţie* vom spune că precum virtutea şi înţelepciunea nu în acelaşi fel se poate spune că este în Dumnezeu şi în noi, cum s-a spus mai sus. De unde reiese că nu sunt accidente în Dumnezeu cum sunt în noi.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că, după cum substanţa e prioritară faţă de accidente, tot aşa principiile accidentelor sunt incluse în principiile substanţei, care e ceva anterior[19]. Căci nu putem considera ca Dumnezeu să fie conţinut în genul substanţei, deoarece el este prioritar tuturor genurilor, precedând tot ce există.

CAPITOLUL 7

OARE DUMNEZEU ESTE ABSOLUT SIMPLU ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu e absolut simplu. Căci toate operele sale sunt după asemănarea sa; deci din prima fiinţă derivă toate fiinţele şi din binele prim vin toate celelalte lucruri bune. Dar în lucrurile care vin de la Dumnezeu nu este nimic absolut simplu. Deci nici Dumnezeu nu e absolut simplu.

2. *Pe lângă aceasta*, tot ce e mai bun e atribuit lui Dumnezeu. Dar, după părerea noastră, lucrurile compuse sunt mai bune ca cele simple, precum corpurile mixte elementelor şi elementele părţilor lor. Deci nu trebuie să spunem că Dumnezeu e absolut simplu.

Dar este contrar ceea ce spune Augustin în *De Trin.*,VI, 6: „Dumnezeu este cu adevărat şi în cel mai înalt grad simplu.“

Răspund spunând că Dumnezeu este întru totul simplu, dar se poate manifesta în mai multe feluri. *Primo*, cum s-a spus mai sus. Cum însă în Dumnezeu nu există compoziţie, nici părţi cantitative, deoarece nu e corp, nici o compoziţie din formă şi materie, nici nu e natură şi un adaos, nici vreo natură şi fiinţă, nici nu este în el vreo compoziţie de gen şi diferenţe, nici de subiect şi accidente; este deci limpede că

Dumnezeu nu este în nici un fel compozit, ci absolut simplu. *Secundo*, căci tot ce e compus este posterior componentelor şi dependent de ele. Dumnezeu este deci prima fiinţă, cum s-a arătat mai sus[20].

Tertio, deoarece orice compus are o cauză. Căci lucrurile diverse în sine nu se unesc în unul decât cu ajutorul altei cauze unificatoare. Dumnezeu însă nu are cauză, cum s-a arătat mai sus, deoarece este prima cauză eficientă. *Quarto*, de asemenea, în tot ce e compus trebuie să existe o potenţialitate şi un act, ceea ce nu există în Dumnezeu. Căci sau una din părţi este actul alteia, fie că toate părţile sunt ca o potenţialitate pentru întreg[21]. *Quinto*, şi chiar nici un compus nu e identic cu toate părţile sale, chiar dacă e prezent în oricare din părţile sale. Acest lucru este evident chiar în toate părţile neasemănătoare; precum nici o parte din *om* nu este *omul*, nici vreo parte din *picior* nu e *picior*. Este adevărat că ce se spune despre întreg e valabil şi pentru părţi, precum o parte de aer este tot aer şi o parte de apă e tot apă. Alte lucruri care se pot spune despre întreg nu se potrivesc însă unei părţi; nu însă dacă toată apa este de doi coţi (*bicubita*) şi o parte din ea e la fel. Aşadar, tot astfel în orice lucru compus este ceva care nu este el însuşi. Tot aşa se poate spune de-o fiinţă care are o anumită formă că are ceva ce nu e ea însăşi, precum într-un lucru alb există ceva care nu face parte raţional din noţiunea de *alb*. Totuşi în însăşi forma nimic nu e străin. De aci faptul că Dumnezeu fiind însăşi forma[22], în nici un fel nu poate fi compus. În acest sens spune Hilarius în *De Trinitate*, 7: „Dumnezeu, care e virtute (putere) nu poate conţine infirmităţi, nici ce e lumină să provină din întuneric".

1. *La prima obiecţie* vom spune deci că cele ce vin de la Dumnezeu sunt asemenea lui, fiind cauzate de cauza primă. Ţine însă de raţiunea lucrului cauzat de-a fi compus într-un fel sau altul; fiindcă o creatură este cel puţin mai mică decât esenţa sa, cum se va arăta.

2. *La a doua obiecţie* spunem că, după noi, cele compuse sunt mai bune ca cele simple, deoarece perfecţiunea bunătăţii creaturii nu o găsim în ceva simplu, ci în mai mulţi. Dar perfecţiunea divinei bunătăţi o găsim în unu simplu, cum se va arăta.

CAPITOLUL 8

OARE DUMNEZEU INTRĂ ÎN COMPUNEREA ALTOR FIINŢE?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu intră în compoziţia altor lucruri. Cum spune Dionysios (*Cael. hier.*, 4): „Ea (Dumnezeirea) este fiinţa tuturor, ceea ce este însă mai presus de fiinţă este divinitatea". Dar ceea ce este în toate intră în compoziţia fiecăruia. Deci Dumnezeu intră în compoziţia altora.

2. *Pe lângă aceasta*, Dumnezeu este formă, căci spune Augustin în *Verbum Domini* (XXXVIII, 2), că: „Cuvântul lui Dumnezeu (care e Dumnezeu) este o formă neformată". Dar forma este o parte a unui compus. Deci Dumnezeu este parte a unui compus.

3. *De asemenea*, toate cele ce sunt şi nu diferă în nici un fel, sunt identice. Dar Dumnezeu şi materia există şi nu diferă în nici un fel, sunt deci identice. Dar materia primă intră în compoziţia lucrurilor. Deci şi Dumnezeu. Este argumentul termenului mediu: cele ce diferă se diferenţiază prin anumite diferenţe, aşa că trebuie să fie compuse. Dar Dumnezeu şi materia primară sunt întru totul simple, deci nu diferă întru nimic.

Dar este contrar ce spune Dionysios (*De Div. Nom.*, 2) că: „Nu există nici un contact al lui (adică al lui Dumnezeu), nici vreo altă apropiere cu unele părţi pentru a se amesteca".

Răspund spunând că aci au fost trei erori. Una este că s-a spus că Dumnezeu e sufletul lumii, după cum spune Augustin (*De Civ. Dei*, VII, 6) şi la aceasta se adaugă cele spuse de alţii că Dumnezeu este sufletul primului cer. Alţii au spus că Dumnezeu este principiul formal al tuturor lucrurilor. Şi asta se spune că a fost opinia Almarienilor (partizani ai lui Almaric). A treia greşeală a fost a lui David de Dinando[23], care în mod prostesc a spus că Dumnezeu este materia primă. Toate acestea conţin în mod evident o falsitate. Căci nu este posibil ca Dumnezeu să ajungă în compoziţia vreunui lucru, nici ca principiu formal, nici ca principiu material.

În primul rând, că, după cum am spus, Dumnezeu este prima cauză eficientă. Or cauza eficientă nu se implică în lucrul făcut, în mod

numeric, ci numai în specie; după cum omul naşte om. Cât priveşte însă materia, cauza eficientă nici în acelaşi număr, nici în aceeaşi specie; căci una e în potenţialitate, iar cealaltă în acţiune.

În al doilea rând, deoarece Dumnezeu este cauza eficientă, al lui este şi privilegiul de-a acţiona primul şi prin sine. Or, ceea ce intră în compoziţia altcuiva nu mai este primul şi prin sine acţionând, ci mai mult compus; nu numai mâna acţionează, ci şi omul prin mână şi focul încălzeşte prin căldura sa. Deci Dumnezeu nu poate să fie parte a unui lucru compozit.

În al treilea rând, deoarece nici o parte din ceva compus nu poate fi cu siguranţă prima între entităţi; nici chiar materia şi forma, care sunt primele forme ale lucrurilor compozite. Căci materia este stare potenţială, iar potenţialitatea este explicit posterioară acţiunii, cum s-a spus. Forma însă care este parte a compozitului este o formă participată. Cum însă participantul este posterior acelei materii care există prin esenţa sa, la fel cu participatul, precum focul în materia aprinsă este posterior acelei materii în esenţa ei. Este evident deci că Dumnezeu este prima fiinţă absolută.

1. *La prima obiecţie* răspund că trebuie spus că Dumnezeirea este prima fiinţă efectivă şi exemplară dintre toate; nu însă prin esenţă.

2. *La a doua obiecţie* spun că Verbul (*Verbum*) este forma exemplară, nu însă forma care e parte a compozitului.

3. *La a treia obiecţie* spun că lucrurile simple nu diferă unele de altele decât prin ele însele; fapt specific celor compuse. Omul însă şi calul diferă prin diferenţe raţionale şi iraţionale. Dar aceste diferenţe nu diferă în mai mare măsură şi reciproc de alte diferenţe. De aci, dacă e vorba de sensul cuvântului, nu este corect să spunem că diferă, ci că sunt diferite, după părerea Filosofului (*Metaph.*, IX, 9, 3): „Divers se spune în mod absolut, dar despre orice se spune că diferă în feluri deosebite." Aşadar, dacă este forţă în cuvânt, materia primă şi Dumnezeu nu diferă, sunt doar diferite prin ele însele. De unde nu reiese că sunt identice.

QUAESTIO IV

DESPRE PERFECȚIUNEA LUI DUMNEZEU

După considerarea simplicității divine trebuie să vorbim despre perfecțiunea lui. Şi cum se spune despre cineva că e perfect, cum se spune bun, mai întâi trebuie să ne ocupăm de perfecțiunea divină, apoi de bunătatea lui.

În primul rând vom cerceta trei lucruri: 1. Dacă Dumnezeu este perfect. — 2. Dacă este în totalitate perfect, adică are în sine toate perfecțiunile. — 3. Dacă creaturile pot fi considerate asemenea lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 1

OARE DUMNEZEU ESTE PERFECT ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că a fi perfect nu se potriveşte cu Dumnezeu. Perfect se spune despre ceva făcut aproape în totalitate. Dar lui Dumnezeu nu i se potriveşte caracterizarea de-a fi făcut. Deci nu e perfect.

2. *Pe lângă aceasta*, Dumnezeu este principiul lucrurilor. Dar principiile lucrurilor par a fi imperfecte, la fel principiul animalelor şi plantelor. Deci Dumnezeu este imperfect.

3. *Pe lângă aceasta*, s-a arătat mai sus că natura lui Dumnezeu este de-a exista prin sine însuşi. Dar el însuşi pare să fie o ființă

foarte imperfectă, căci este ceva foarte comun şi recepţionează toate adaosurile. Deci e imperfect.

Dar aceasta contrazice ce spune *Matei* (V, 48): „Să fiţi perfecţi precum şi tatăl vostru cel ceresc este perfect".

Răspund spunând că precum Filosoful spune (*Metaph.*, XII, 7) că unii filosofi antici, precum pitagoreii şi Speusip (sau Leucip), nu au atribuit principiului primar însuşirea de cel mai bun şi mai desăvârşit. Motivaţia acestei păreri este că filosofii antici se refereau numai la principiul material, iar primul principiu material este imperfect. Cum însă materia, în forma aceasta, este în stare de potenţialitate, primul principiu material trebuie să fie la maxim în potenţialitate, deci imperfect la maxim[24].

Dumnezeu însă este înţeles ca primul principiu nematerial, dar în genul cauzei eficiente, şi aceasta trebuie să fie cea mai desăvârşită. Cum însă materia, într-un fel, este în stare potenţială, tot aşa agentul, ca atare, este activ. De aci reiese că primul principiu activ trebuie să fie la maximum în acţiune; şi în consecinţă să fie perfect la maximum. După cum însă se spune despre ceva că este perfect, după cum este (perfect) în acţiune. Căci *perfect* se spune despre cel căruia nu-i lipseşte nimic în raport cu perfecţiunea sa.

1. *La prima obiecţie* vom spune că, după cum spune Grigorie (*Moralia*, V, 26, 29): „Noi ne bâlbâim cum putem ca să repetăm sublimul lui Dumnezeu, căci ceea ce nu a fost făcut, nici nu ar putea fi numit perfect în mod propriu". Dar deoarece în toate câte a făcut, atunci se spune despre ceva că e perfect când a trecut de la potenţialitate la acţiune. Să se acorde acest nume, *perfect*, pentru a semnifica ceva căruia nu-i lipseşte nimic din a fi deplin în act, fie că are această însuşire prin perfecţiune, fie că nu.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că principiul material, care după noi îl găsim imperfect, nu poate să fie pur şi simplu primul, ci să fie precedat de altul perfect[25]. Sămânţa poate fi principiul vieţuitoarelor generate din sămânţă, totuşi are mai înainte sau un animal sau o plantă din care ia naştere[26]. Trebuie deci ca mai înainte de ceva în potenţă să existe ceva în act; precum o fiinţă în stare de potenţialitate nu poate fi dedusă în act decât prin altă fiinţă în act.

3. *La a treia obiecţie* spun că însuşi faptul de-a fi este faptul cel mai desăvârşit dintre toate, comparat cu toate cele în acţiune. Nimic însă nu

are actualitate decât în măsura în care există; de unde însăşi existenţa constituie actualitatea tuturor lucrurilor şi chiar a formelor[27]. Această situaţie nu se compară cu alte situaţii, precum primitor şi primit, ci mai curând la ceva primit de la primitor. Cum însă spun *fiinţă umană* sau *cal*, sau orice altceva, însăşi existenţa este considerată drept formală şi primită, nu ca ceva căruia i se cuvine să existe.

CAPITOLUL 2

SE AFLĂ OARE LA DUMNEZEU PERFECŢIUNILE TUTUROR LUCRURILOR ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că în Dumnezeu nu sunt perfecţiunile tuturor lucrurilor. Dumnezeu este simplu, cum s-a arătat. Dar perfecţiunile lucrurilor sunt multe şi diverse. Deci în Dumnezeu nu sunt toate perfecţiunile lucrurilor.

2. *Pe lângă aceasta*, în aceeaşi fiinţă nu pot exista lucruri opuse. Fiecare specie se perfecţionează prin diferenţa sa specifică. Însă diferenţele care divid genurile şi formează speciile sunt opuse. Deci cum contrariile nu pot coexista simultan în aceeaşi fiinţă, se pare că nu toate perfecţiunile lucrurilor există în Dumnezeu.

3. *Mai apoi*, cel ce trăieşte este superior a ceva care există numai[28] şi cel înţelept faţă de cel care trăieşte. Deci a trăi e mai desăvârşit decât a exista, precum şi a înţelege decât a trăi. Dar esenţa lui Dumnezeu însăşi este existenţa. Deci nu are în sine perfecţiunea vieţii şi înţelepciunii, şi alte asemenea perfecţiuni.

Dar contra acestei aprecieri Dionysios spune (*De Div. Nom.*, 5) că „Dumnezeu are în unica sa existenţă de la început toate perfecţiunile".

Răspund spunînd că în Dumnezeu sunt perfecţiunile tuturor lucrurilor. De aceea şi este numit perfecţiunea universală; deoarece nu-i lipseşte nici o nobleţe care s-ar afla în orice gen, cum spune Comentatorul la *Metaph.*,V, 21. Şi acest lucru poate fi considerat în două feluri.

Primul, că orice perfecţiune este în efect prin acţiune trebuie să se afle în cauza eficientă sau, prin acelaşi raţionament, dacă acţiunea este univocă, precum omul generează om. Sau într-un mod mai evident, dacă e vorba de un agent echivoc precum în soare este similitudinea tuturor acelor efecte generate prin virtutea soarelui[29]. Este deci evident că efectul trebuie să fi preexistat virtual în cauza ce acţionează. A preexista însă virtual în cauza agentă nu înseamnă a preexista într-un mod imperfect, ci mai desăvârşit. Se poate însă să preexiste într-o cauză materială în potenţă şi o preexistenţă imperfectă, deoarece materia prin structura sa e imperfectă[30]. Agentul este însă prin structura sa perfect. Cum deci Dumnezeu este cauza primă a tuturor lucrurilor trebuie ca perfecţiunile tuturor lucrurilor să preexiste în Dumnezeu într-o manieră mai desăvârşită. Şi în acest sens spune Dionysios (*De Div.Nom.*,V, 2) despre Dumnezeu: „El nu este acesta sau acela, ci este totul întrucât e cauza tuturor."

Al doilea, din cele ce s-au arătat mai sus, se vede că Dumnezeu este însăşi fiinţa care subzistă prin sine, din care trebuie să ia fiinţă orice perfecţiune conţinută în el. Este deci evident că dacă ceva cald nu posedă toată perfecţiunea căldurii, acest lucru provine din aceea că elementul căldură nu participă în forma perfectă a acestui atribut. Dar dacă ar fi subzistentă prin sine căldura nu ar putea să-i lipsească virtutea căldurii. Deci după cum Dumnezeu este o fiinţă subzistentă prin sine, nici o perfecţiune de *a fi* nu-i poate lipsi. Căci toate perfecţiunile ţin de perfecţiunea de *fiinţare*. De aici urmează că acelea sunt perfecte care au însuşirea de a fiinţa. Urmează că lui Dumnezeu nu-i lipseşte nici o perfecţiune posibilă. În acest sens spune Dionysios (*De Div. Nom.*, 5) că Dumnezeu „nu numai că este existent, ci întruneşte în sine în mod absolut şi fără limite tot ce există"; apoi adaugă că „el este chintesenţa a tot ce există".

1. *La prima obiecţie* răspundem spunând că, precum soarele, cum spune Dionysios, în acelaşi loc: „Soarele existând prin sine şi unic şi luminând uniform toate, conţine în sine, în mod strălucit, toate substanţele şi calităţile, multe şi variate, în mod virtual, a lucrurilor ce ţin de activitatea sa, în măsură mai mare decât necesar tuturor să existe conform unităţii naturale". Deci cele ce sunt diferite şi opuse în ele însele, în Dumnezeu preexistă ca ceva unitar în contradicţie cu simplicitatea lui perfectă.

2. Şi cu asta am răspuns *la a doua obiecţie.*

3. *La a treia obiecţie* spunem că, după cum spune Dionysios în acelaşi loc, trebuie ca el însuşi să fie mai desăvârşit ca viaţa şi însăşi viaţa ca însăşi înţelepciunea[31], dacă luăm în consideraţie aceste noţiuni în felul cum sunt distinse de raţiune. Totuşi cel ce trăieşte e mai desăvârşit decât cel ce există numai, deoarece a trăi este chiar fiinţă, iar înţeleptul şi trăieşte şi viază. Se poate aşadar ca fiinţa să nu includă în ea ideea de-a vieţui şi a fi înţelept, fiindcă nu e necesar ca acela care participă la existenţă să participe el însuşi la toate modurile de-a exista; totuşi existenţa însăşi include în ea şi viaţa şi înţelepciunea. Căci nici una din perfecţiunile fiinţării nu poate lipsi aceluia care este el însuşi fiinţa subzistentă.

CAPITOLUL 3

OARE ALTĂ CREATURĂ POATE FI ASEMĂNĂTOARE LUI DUMNEZEU?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că nici o creatură nu poate fi asemenea lui Dumnezeu. Căci spune în *Psalmi* (LXXXV, 8): „Nici unul dintre zei nu e asemenea ţie Doamne". Dar între creaturi cele mai strălucite sunt cele despre care se spune că au participarea zeilor. Unele creaturi pot deci să spună că sunt mai mult sau mai puţin asemănătoare lui Dumnezeu.

2. *De altfel*, asemănarea e un fel de comparaţie. Or, nu se poate face comparaţie între lucruri de genuri diferite; deci nici o asemănare. Nu putem spune că dulceaţa este asemănătoare cu albeaţa. Dar nici o creatură nu este de acelaşi gen cu Dumnezeu, deoarece Dumnezeu nu face parte din genuri, cum s-a spus. Deci nici o creatură nu e asemenea lui Dumnezeu.

3. *Pe de altă parte*, sunt considerate asemenea cele care au aceeaşi formă. Dar nimic nu se potriveşte cu Dumnezeu în formă,

căci în nici un lucru esenţa nu coincide cu existenţa, decât numai în Dumnezeu[32]. Deci nici o creatură nu poate fi asemenea lui Dumnezeu.

4. *Mai apoi*, între lucrurile asemănătoare asemănarea e reciprocă. Căci asemănare înseamnă că un lucru e la fel cu altul. Deci dacă vreo creatură este asemănătoare cu Dumnezeu şi Dumnezeu va fi asemănător oricărei creaturi. Dar e contra ce zice *Isaia* (XL, 18): „Cui aţi făcut voi asemănător pe Dumnezeu?"

Dar acest lucru este *contrar* la ce spune *Geneza* (I, 26): „Să facem om după asemănarea noastră şi chipul nostru." Iar *Ioan* (III, 2): „Când se va arăta vom fi asemănători lui."

Răspund spunând că, după cum asemănarea se referă la legătura cu forma, asemănarea e multiplă, după mai multe feluri de comunicare la formă. Unele lucruri sunt numite asemănătoare după cum comunică în aceeaşi formă conform aceleiaşi motivaţii şi după acelaşi mod. Şi acestea nu numai că se consideră asemănătoare, ci chiar egale în privinţa asemănării. Precum două lucruri albe sunt numite asemenea în albeaţă, şi aceasta e o asemănare perfectă. Altele sunt numite asemenea care comunică în formă după aceeaşi raţiune dar nu după acelaşi mod, ci mai mult sau mai puţin; precum mai puţin alb se consideră asemănător cu mai mult alb, dar această asemănare nu este perfectă. Al treilea mod de-a spune că ceva e asemănător cu altceva, deoarece comunică în formă, dar nu conform aceleiaşi raţiuni, cum se vede în acţiuni echivoce. Cum însă orice agent acţionează conform modului său propriu de-a acţiona, acţionează în mod necesar în aşa fel ca, în mod necesar, efectul să fie asemănător formei agentului. Aşadar, dacă agentul e conţinut în aceeaşi specie cu efectul său, va fi o asemănare între cel ce face şi cel făcut, în formă, după aceeaşi raţiune a speciei; precum un om generează un om. Dacă însă agentul nu e conţinut în aceeaşi specie, va fi asemănare, dar nu după aceeaşi manieră a speciei. După cum ceva care generează în virtutea puterii soarelui[33] realizează ceva oarecum asemănător soarelui, nu însă până acolo încât să primească forma soarelui după asemănarea speciei[34].

Dacă există deci vreun agent, care nu este conţinut într-un gen, efectul lui va fi mult mai îndepărtat de asemănarea cu agentul. Nu va participa deci destul de mult în această asemănare cu forma agentului, ci doar printr-o manieră a speciei sau genului, sau altă

analogie, ca şi cum existenţa sa e comună tuturor[35]. În acest fel cele care sunt create de Dumnezeu se aseamănă lui în măsura în care sunt, datorită primului şi universalului principiu, comun tuturor existenţelor[36].

1. *La prima obiecţie* spun că, după Dionysios, *De Div. Nom.*, 9 şi *Sfânta Scriptură* nu este asemănător cu Dumnezeu nimeni dar „nu este contrar asemănării cu sine însuşi. Dar aceleaşi lucruri sunt şi asemănătoare şi neasemănătoare cu Dumnezeu. Într-un fel asemănătoare după faptul că-l imită în măsura în care poate fi imitat cel ce este perfect inimitabil. Sunt însă neasemănătoare de fapt întrucât sunt deficitare cauzei", nu numai după intensitate, ci şi din cauza slăbiciunii lor, după cum mai puţin alb e mai slab decât mai mult alb, dar nu este convenţional nici după specie nici după gen[37].

2. *La a doua obiecţie* spun că Dumnezeu nu poate să aibă asemănare cu creaturile sale deoarece fac parte din genuri diferite, iar el este în afara oricărui gen şi principiul tuturor genurilor.

3. *La a treia obiecţie* spun că Dumnezeu nu poate avea asemănare cu creaturile sale necomunicând în formă după aceeaşi raţiune a genului şi speciei, ci numai prin analogie, întrucât Dumnezeu este fiinţă prin esenţă, iar ele prin participare.

4. *La a patra obiecţie* spun că este permis într-un fel să admitem ca o creatură să fie asemănătoare cu Dumnezeu, în nici un fel însă nu este admis ca Dumnezeu să fie asemănător unei creaturi, deoarece, cum spune Dionysios (*De Div.Nom.,9*): „În cele ce aparţin aceluiaşi ordin se poate primi similitudine mutuală, nu însă în cauză şi cauzat". Spunem deci că portretul e asemănător omului, nu invers. Şi la fel se poate spune că o creatură este asemănătoare lui Dumnezeu, dar nu şi că Dumnezeu e asemănător cu creatura[38].

QUAESTIO V

DESPRE BINE ÎN GENERAL

Vine apoi problema binelui: întâi despre bine în general, *apoi* despre bunătatea lui Dumnezeu[39].

Cu privire la prima parte se prezintă şase întrebări: 1. Oare binele şi fiinţa sunt acelaşi lucru? — 2. Presupunând că diferă între ele numai prin motivaţie, care ar fi primul: oare binele sau fiinţa? — 3. Presupunând că fiinţa e prima: oare orice fiinţă să fie bună? — 4. La ce cauză se referă motivaţia binelui? — 5. Oare motivaţia binelui constă în mod, specie şi ordine? — 6. Despre diviziunea binelui în cinstit, util şi plăcut.

CAPITOLUL 1

OARE BINELE DIFERĂ DE FIINŢĂ ÎN REALITATE ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că binele diferă în realitate de fiinţă. Căci spune Boetius în cartea sa (*De hebd.*): „Intuiesc în lucruri unele fiinţe ce sunt bune şi alte fiinţe care doar sunt." Deci binele şi fiinţa diferă în lucruri.

2. *Mai mult*, nimic nu se formează prin sine însuşi. Dar binele se consideră ca o determinare a fiinţei, cum spune în Com. cărţii *Despre cauze* (prop. 21, 22). Oare nu e o probă de distincţie reală ?

3. *De asemenea*, binele constă din mai mult sau mai puţin. Fiinţa nu constă din mai mult sau mai puţin. Deci binele diferă în realitate de fiinţă.

Dar este contrar ce spune Augustin (*De Doctr. Christ.*, I, 32) că „întrucât suntem suntem buni."

Răspund spunând că binele şi fiinţa sunt identice după realitate, dar diferă numai după raţiune. Şi iată cum. Raţional binele constă din ceva care e de dorit, căci Filosoful (în *Etica*, I, 1) spune că binele este „ceea ce toate fiinţele doresc". Este clar că orice este de dorit datorită faptului că este perfect; căci fiecare doreşte perfecţiunea sa. În măsura în care cineva este perfect este în acţiune; de unde reiese clar că în măsura în care cineva e bun în aceeaşi măsură este în fiinţă. Existenţa este actualitatea oricărui lucru, cum s-a arătat mai sus. De aci e clar că binele şi fiinţa, cât priveşte realitatea lor, sunt acelaşi lucru: dar binele adaugă noţiunii de-a fi aceea de a fi dezirabil, pe care fiinţa nu o are[40].

1. *La prima obiecţie* voi spune că binele şi fiinţa pot fi identice în realitate, totuşi diferă în mod raţional, căci nu în acelaşi fel se spune despre o fiinţă că e simplă şi despre un bine că e simplu. Căci fiinţă înseamnă propriu-zis a fi în act; actul are însă ca însuşire proprie raportarea la o potenţialitate, ordine. Când se spune însă despre o fiinţă că e simplă se distinge că ceva este fiinţă în primul rând, faţă de ceva care este doar în potenţialitate. Acest lucru este deci propriu fiinţei, de-a fi substanţial fiecărui lucru; de unde rezultă că a fi substanţial prin sine se zice despre orice fiinţă că e simplă. Prin act se adaugă ceva nou, se spune că ceva există substanţial, după cum *a fi alb* semnifică *a fi într-un anume fel*: denotă însă o existenţă a ceva simplu, în potenţă absolută, cum se petrece cu un lucru deja preexistent în realitate. Binele însă răspunde ideii de perfecţiune, prin faptul că este de dorit: şi în consecinţă o motivare finală. De aici reiese că ceea ce este perfect până la sfârşit se poate numi binele suprem. Dacă deci ce spune Boetius că „în lucruri altceva înseamnă că sunt bune şi altceva înseamnă că doar sunt; deoarece după primul act fiecare fiinţă doar există pur şi simplu, iar după ultimul binele este simplu. Şi totuşi după primul act, ceva este, într-un fel oarecare, bun şi după ultimul act este într-un fel oarecare fiinţă."

2. *La a doua obiecţie* spun că *bine* se poate spune ca informaţie, urmând ca *bine în sens absolut* să fie acceptat după ultimul act.

3. Şi la fel trebuie să spun *la a treia obiecţie*, că binele poate fi mai mult sau mai puţin, în funcţie de actul ce intervine: de exemplu mai mult sau mai puţină ştiinţă sau virtute.

CAPITOLUL 2

OARE BINELE, RAŢIONAL VORBIND, ESTE ANTERIOR FIINŢEI ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că binele, raţional vorbind, e anterior fiinţei. Dar ordinea numelor trebuie să fie conform ordinei lucrurilor semnificate prin nume. Dar Dionysios, între alte nume ale lui Dumnezeu, pune mai întâi Binele, apoi Fiinţa, în *De Div. Nom.* (3). Deci, raţional, Binele este anterior Fiinţei.

2. *Pe lângă aceasta*, acel lucru este prioritar conform raţiunii, care se extinde la mai multe obiecte. Dar binele se extinde la mai multe decât fiinţa, deoarece, cum spune Dionysios, în acelaşi loc, 5: „Binele se extinde la tot ce există şi la tot ce nu există, dar fiinţa realmente numai la cele ce există“. Deci binele, în mod raţional, este prioritar fiinţei.

3. *Mai apoi*, ce este mai universal este prioritar conform raţiunii. Dar binele pare să fie mai universal ca fiinţa, deoarece binele are însuşirea de *a fi de dorit*, iar ceea ce este de dorit înseamnă chiar ce nu există. Se spune însă la *Matei* (XXVI, 24) despre Iuda* : „Mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut“. Deci binele, conform raţiunii, este prioritar fiinţei.

4. *Mai apoi*, nu numai existenţa este de dorit, ci chiar viaţa şi înţelepciunea, şi multe altele de acest fel: deci pare că *a fi* pare ceva de dorit numai în parte, iar binele în mod universal. Binele este deci în mod absolut prioritar fiinţei.

Dar este contrar ce se spune în *Cartea cauzelor* (4) că „prima dintre lucrurile create este fiinţa“.

*Iscariotul.

Răspund spunând că, în mod raţional, fiinţa este prioritară binelui. Sensul însă semnificat printr-un nume este ceea ce intelectul înţelege despre lucruri şi semnifică acest lucru prin cuvânt. Acel lucru este deci prioritar raţional, ce cade primul în concepţia intelectului. Primul însă ce apare în concepţia intelectului este fiinţa; deoarece conform raţiunii tot ce este cognoscibil este ceea ce este în act, cum spune în *Metaph.* (IX, 9)[41]. Prin urmare fiinţa este obiectul propriu al intelectului: şi deci este primul inteligibil, după cum sunetul este primul audibil[42]. Aşadar, conform raţiunii fiinţa este prioritară binelui.

1. *La prima obiecţie* voi spune că Dionysios (*De Div. Nom.,* 3) determină numele divine după importanţa lor cu privire la Dumnezeu drept cauza cauzelor. Dumnezeu este deci numit,cum spune el însuşi, prin creaturi, precum cauza prin efecte. Binele însă, având motivaţia de dezirabil, evocă ideea de cauză finală, a cărei cauză primă este, deoarece un agent nu acţionează decât spre un scop, şi prin agent materia se mişcă spre formă[43], de aci se zice că scopul e cauza cauzelor.

Astfel, când e vorba de cauzalitate, binele este anterior fiinţei, precum scopul este faţă de formă[44]. Pentru acest motiv deci între numele destinate să semnifice cauzalitatea divină este pus binele înaintea fiinţei[45]. Şi de asemenea deoarece, după platonicieni, care nu distingeau materia de privaţiunea ei, spuneau că materia e ne-fiinţă, că deci participarea binelui se extinde la mai multe decât a fiinţei. Căci materia primă participă la bine în mod evident, spre care tinde ea însăşi. Nimic însă nu poate tinde decât la ceva asemenea sie; nu participă însă şi fiinţa, care e considerată non-fiinţă. De aceea spune Dionysios că „binele se extinde şi la ne-fiinţă“.

2. De aici soluţia *la a doua obiecţie.* Căci atunci când spunem că binele se extinde la cele existente şi la cele inexistente, nu ne referim la prioritate, ci la cauzalitate. Căci prin non-existenţă (*ne-fiinţă*) nu înţelegem ceva absolut simplu care nu există în întregime, ci cele ce sunt în potenţă dar nu în act. Căci binele are motivaţia scopului, în care coexistă nu doar cele ce există în act, ci acţionează chiar şi cele ce nu sunt în act, ci doar în potenţialitate. Fiinţa nu se raportează la o cauzalitate numai formală sau inerentă, sau exemplară; cauzalitatea fiinţei nu se extinde decât la acele lucruri ce sunt în act.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că non-existenţa în sine nu este dezirabilă, ci doar accidentală; în măsura în care înlăturarea unui rău

este dezirabilă decât în măsura în care răul ne fereşte de ne-fiinţă. Cu adevărat înlăturarea unui rău nu e de dorit decât dacă ne privează de fiinţare. Aşadar, acel lucru este dezirabil prin sine, anume fiinţa. Dar nu o fiinţare doar accidentală, ci aşa ca să merite a fi dezirabilă, de care omul nu se poate lipsi. Deci o astfel de fiinţare accidentală nu se poate numi bine.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că viaţa şi ştiinţa şi alte lucruri de acelaşi fel sunt de dorit doar în măsura în care sunt în act; căci nimeni nu doreşte ceva mai mult decât viaţa. Astfel că nimic nu e bun ca fiinţa.

CAPITOLUL 3

OARE ORICE FIINŢĂ ESTE BUNĂ ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că nu orice fiinţă este bună. Binele însă mai adaugă ceva la fiinţă, cum s-a spus. Ceea ce adaugă cu adevărat ceva la fiinţă, o restrâng, precum substanţa, cantitatea, calitatea şi altele de acest fel. Deci binele restrânge fiinţa. Aşadar nu orice fiinţă e bună.

2. *De asemenea*, nici un rău nu e bun; *Isaia* (V, 20): „Vai de cei ce numesc răul bine (şi binele rău)". Dar câte o fiinţă este numită rea. Deci nu orice fiinţă e bună.

3. *Pe lângă aceasta*, binele are însuşirea de-a fi apetibil. Dar materia primă nu are însuşirea de-a fi dorită, ci numai tendinţă[46]. Deci materia primă nu are însuşirea binelui. Deci nu orice fiinţă e bună.

4. *Mai apoi*, Filosoful spune în *Metafizica* (III, 2, 2) că în matematici nu există binele. Dar matematicile sunt elemente existente, altfel în ele nu ar exista ştiinţă. Deci nu orice entitate e bună[47].

Dar, dimpotrivă, orice fiinţă care nu este Dumnezeu este o creatură a lui Dumnezeu. Dar „orice creatură a lui Dumnezeu e bună", cum se spune la *Epistola întâi către Timotei* (IV, 4). Cum Dumnezeu este cu adevărat binele suprem, orice fiinţă este deci bună.

Răspund spunând că orice ființă, în măsura în care este ființă, este bună. Dar orice ființă, în măsura în care e ființă, este în act și într-un fel perfectă; căci orice acțiune implică o perfecțiune. Lucrul perfect însă are însușirea de-a fi dorit și bun, cum s-a spus mai sus. Urmează deci că orice ființă, într-un fel oarecare, este bună.

1. *La prima obiecție* vom spune că substanța, cantitatea, calitatea și toate cele ce sunt conținute în ele, restrâng ființa, aplicând-o la o specificitate (quiditate) sau natură oarecare. Dar în acest fel nu adaugă nimic bun la ființă decât însușirea de dorință și perfecțiune, care se potrivește cu specificul său, de orice natură ar fi. Deci binele nu contrazice ființa.

2. *La a doua obiecție* vom spune că nici o ființă nu poate fi rea întrucât e ființă, ci întrucât îi lipsește ceva din ființare. După cum un om este rău întrucât îi lipsește virtutea, după cum se spune despre ochi că e rău, întrucât îi lipsește ascuțimea văzului.

3. *La a treia obiecție* voi spune că materia primă, cum nu este ființă decât potențial, virtual, nu poate fi nici bună decât potențial. Este permis, după platonicieni, să spunem că materia primă este non-ființă, din cauza lipsei unui adaos[48]. Ea participă totuși într-un fel la bine, adică prin ordinea sau înclinarea spre bine. De aceea nu i se potrivește însușirea de-a fi dorită, ci doar de-a dori.

4. *La a patra obiecție* vom spune că matematica se poate menține separată de ființare, deoarece, dacă ar subzista, ar trebui să fie în ele binele, adică el însuși în ele însele. Matematica există însă separat, conform rațiunii dacă ar fi degajată de mișcare și materie și abstrasă ideea finalității pe care o are motivația mișcării. Nu este însă nimic inconvenabil, deoarece nu în fiecare ființă există în mod rațional o motivație a binelui, așa cum motivația ființării precede pe cea a binelui, cum s-a spus mai sus.

CAPITOLUL 4

OARE BINELE ESTE CAUZA FINALĂ ?

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. Se pare că binele nu ar avea funcția de cauză finală, ci mai mult al altora. Căci zice

Dionysios în *De Div. Nom.*, c. 4: „Binele este lăudat ca frumos“[49]. Dar frumosul are funcţie de cauză formală. Deci binele are funcţie de cauză formală.

2. Dar binele este expansiv prin esenţa sa, cum reiese din vorbele lui Dionysios, care spune că „binele este ceva prin care toate subzistă şi există“. Dar a fi expansiv presupune o funcţie de cauză eficientă. Deci binele are funcţia de cauză eficientă.

3. *Pe lângă aceasta*, Augustin spune în cartea *De Doctr. Christ.*, 32, că „deoarece Dumnezeu este bun existăm“. Dar din Dumnezeu suntem oarecum dintr-o cauză eficientă. Deci binele are funcţie de cauză eficientă.

Dar este împotrivă ce spune Filosoful (*Fizica*, II, 92), că „cel a cărui cauză este, este ca scop şi binele tuturor“. Binele are deci funcţie de cauză finală.

Răspund spunând că binele este ceea ce toţi doresc, acesta are deci rol de finalitate: este deci clar că binele are funcţie finală. Totuşi noţiunea de bine presupune o funcţie de cauză eficientă şi de cauză formală. Vedem însă că mai întâi are funcţie de cauză, apoi de efect. Focul însă mai întâi încălzeşte, însuşirea proprie formei focului, căci căldura în foc este urmarea formei sale substanţiale. În ordinea cauzală însă mai întâi găsim binele şi finalitatea care face să funcţioneze cauza eficientă. Mai apoi cauza eficientă mişcă spre formă şi de-abia apoi devine formă (ca efect). Unde e transformare, trebuie să fie şi o cauză. Ceea ce apare mai întâi este forma prin care există fiinţa; mai apoi se ia în considerare virtutea efectivă, după care ea este perfectată în esenţă. Deoarece orice lucru atunci este perfect când poate să facă ceva asemănător sieşi, cum spune Filosoful (în *Meteor.*, 4 şi *De anima*, II, 4). De-abia a treia verigă constă în justificarea funcţiei binelui, prin care se întemeiază perfecţiunea în fiinţă.

1. *La prima obiecţie* spunem că frumosul şi binele în acelaşi subiect sunt identice, deoarece pe ambele se întemeiază lucrul, adică forma, şi de aceea binele este lăudat ca frumos. Dar ca funcţie diferă. Căci binelui îi e proprie însuşirea de-a fi dorit. Căci binele este ceea ce toţi doresc. Aşadar, are funcţie finală. Deoarece dorinţa e ceva care mişcă spre ceva. Frumosul însă încurajează puterea de cunoaştere. Se numesc frumoase acele lucruri care plac când sunt văzute. Dar frumo-

sul constă din anumite proporţii, deoarece simţul nostru se delectează în lucruri potrivit proporţionate, ceva asemănător cu sine. Căci şi funcţia simţurilor este ceva ca o virtute cognitivă[50]. Iar deoarece cunoaşterea se face prin asimilare şi asemănarea duce la formă, frumosul aparţine deci cauzei formale.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că binele se crede că e expansibil spre un scop.

3. *La a treia obiecţie* voi spune că cine are voinţă, şi binele are bunăvoinţă: deoarece prin voinţă folosim tot ce avem în noi. De aceea nu se spune *om bun* despre cine are un intelect bun, ci despre cel care are voinţă bună. Voinţa însă tinde spre scop ca obiect propriu, şi când se spune „deoarece Dumnezeu este bun suntem şi noi", se referă la cauza finală.

CAPITOLUL 5

OARE NOŢIUNEA DE BINE CONSTĂ ÎN MOD, SPECIE ŞI ORDINE ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că raţiunea binelui nu constă în mod, specie şi ordine. Dar raţiunea binelui şi a fiinţei diferă, cum s-a spus. Dar modul, specia şi ordinea s-ar părea că ţin de raţiunea fiinţei, deoarece, cum spune în *Sap.*, II, 21: „Toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr şi cumpănă", care se reduc toate trei la specie, mod şi ordine. Deoarece, cum spune Augustin (*Super Genes.*, IV, 3): „Măsura oricărui lucru prefigurează modul şi numărul ce trebuie să aibă fiecare specie de lucru, şi greutatea oricărui lucru şi-l conduce spre linişte şi stabilitate." Deci raţiunea binelui nu constă în mod, specie şi ordine.

2. *Pe lângă aceasta*, însuşi modul, specia şi ordinea sunt bune. Dacă deci raţiunea binelui constă în mod, specie şi ordine, trebuie ca însuşi modul să aibă mod, specie şi ordine, şi la fel specia şi ordinea. Şi aşa la infinit.

3. *De asemenea*, răul este privaţiunea modului, speciei şi ordinei. Dar răul nu anulează în total binele. Deci raţiunea binelui nu constă în mod, specie, ordine.

4. *Mai apoi*, ceea ce constituie sensul binelui nu poate fi numit rău. Se spune însă mod rău, specie rea, ordine rea. Deci raţiunea binelui nu constă în mod, specie, ordine.

5. *De asemenea*, modul, specia şi ordinea sunt cauzate din greutate, număr şi măsură, cum s-a arătat prin autoritatea lui Augustin mai sus. Nu însă toate lucrurile bune au număr, pondere şi măsură. Căci zice Ambrosius (*Hexameron*, I, 9) că „natura luminii nu este creată nici în număr, nici în pondere, nici în măsură". Deci raţiunea binelui nu constă în mod, specie, ordine.

Dar este contrar ce spune Augustin (*Natura boni*, 3): „Aceste trei: mod, specie, ordine, bunuri generale în lucrurile făcute de Dumnezeu. Astfel, acestea trei unde sunt mari sunt mari bunuri, unde sunt mici sunt bunuri mici, unde nu sunt deloc nu e nimic bun". Ceea ce nu înseamnă că în ele este raţiunea binelui. Deci raţiunea binelui constă în mod, specie şi ordine.

Răspund spunând că orice lucru e numai bun în măsura în care e perfect, deci de dorit, cum s-a spus mai sus. Perfect însă se spune acelui lucru căruia nu-i lipseşte nimic în modul perfecţiunii sale. Cum însă fiecare lucru este aşa cum cere forma sa, forma însă presupune ceva, şi acel ceva corespunde cu necesitate formei. La un lucru perfect şi bun îi e necesară o formă pe măsura sa presupusă, care să se potrivească acelui lucru. Se cere însă o prealabilă determinare la formă şi o măsură la principii, fie materiale, fie la eficienţa proprie[51]. Şi acest lucru este stabilit prin mod; de unde se spune că măsura prefigurează modul. Forma însă e specificată prin specie, deoarece fiecare lucru se constituie în specie prin formă. De aceea se spune că numărul arată specia, pentru că definiţiile specifice speciei sunt numerele după Filosof (în *Metaph.*, VIII, 7, 3). Şi precum în numere o unitate adăugată sau sustrasă schimbă specia numărului, tot aşa în definiţiile, diferenţele adăugate sau scăzute. La formă însă urmează înclinaţia spre final, sau spre acţiune, sau spre altceva asemănător. Deoarece orice lucru, în măsura în care e în act, acţionează şi tinde spre ce i se potriveşte, după forma sa. Şi aceasta

depinde de greutatea şi ordinea sa. Deci raţiunea binelui după cum constă în perfecţiune, constă de asemenea în mod, specie şi ordine.

1. *La prima obiecţie* vom spune că aceste trei nu se raportează la fiinţă decât în măsura în care este perfectă şi dacă este bună.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că modul, specia şi ordinea în acelaşi mod sunt bune, precum fiinţa. Nu atât pentru că ele însele sunt substanţiale, ci deoarece faţă de alte lucruri sunt fiinţe şi sunt bune. De aci nu urmează că ele însele au alte atribute cărora le sunt bune, căci nu se spune că sunt bune acelora care sunt numai aproximativ şi formal altora, care sunt bune, ci doar acelora care ele însele sunt formal bune. Precum *alb* nu este numit *un om* care el însuşi e aproximativ aşa ca altul, ci dacă este într-adevăr tot aşa ca altul, adică *alb*.

3. *La a treia obiecţie* vom răspunde că orice există e după o formă oarecare. De aci reiese că orice lucru urmează un mod, specie şi ordine proprii. Precum omul are specie, mod şi ordine, întrucât este om. Iar întrucât este alb are de asemenea mod, specie şi ordine, şi întrucât este virtuos, şi întrucât este savant, conform tuturor însuşirilor ce i se atribuie. Răul însă privează ceva de-a fi, precum cecitatea împiedică vederea, nu împiedică însă orice mod, specie şi ordine, dar numai mod, specie şi ordine ce corespund vederii.

4. *La a patra obiecţie* vom spune cu Augustin (*Natura boni*, 22, 23): „Orice mod, întrucât este mod, este bun (şi la fel se poate spune despre specie şi ordine); dar modul rău, sau specia rea, sau ordinea rea, sunt numite aşa deoarece sunt mai mici decât ar trebui să fie, sau deoarece nu toate lucrurile sunt adecvate celor care ar trebui să fie şi de aceea li se spune *rele* pentru că sunt străine şi nepotrivite".

5. *La a cincea obiecţie* vom spune că natura luminii se spune că este fără număr, pondere şi măsură, nu însă în mod absolut, ci prin comparaţie cu cele corporale, deoarece virtutea luminii se extinde la toate cele corporale în măsura în care este o calitate activă printre primele corpuri alternative, precum cerul[52].

CAPITOLUL 6

ESTE OARE CORECT CA BINELE SĂ FIE DIVIZAT ÎN: ONEST, UTIL ŞI PLĂCUT?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că nu este convenabil ca binele să fie divizat în onest, util şi plăcut. Binele însă, cum zice Filosoful în *Etica* (6), se divizează în zece categorii. Onest, util şi plăcut pot fi găsite într-un singur enunţ. Deci nu e convenabil ca binele să fie divizat prin acestea.

2. *Pe lângă aceasta*, orice diviziune se face prin opoziţie. Dar acestea trei nu sunt opuse: căci cele oneste sunt şi delectabile şi nici un lucru necinstit nu este util. Ceea ce totuşi ar trebui, dacă diviziunea s-ar face prin opoziţie, cum ar fi să se opună onestul cu utilul, cum spune Tullius* (în *De officiis*, II, 3). Deci sus-zisa diviziune nu este convenabilă.

3. *Mai apoi*, când un lucru poate fi luat drept altul poate fi considerat unul. Dar ceva util nu e bun decât dacă e delectabil sau onest. Deci utilul nu trebuie divizat contra delectabilului şi onestului.

Este însă contrar ce spune Ambrosius (în *De officiis*, 9), care utilizează această diviziune a binelui.

Răspund spunând că această divizare pare proprie binelui uman. Dacă totuşi considerăm mai înaltă şi mai obişnuită raţiunea binelui, se poate considera că această divizare se potriveşte binelui după cum este bun[53]. Căci binele e ceva bun în măsura în care este delectabil şi termen pentru tendinţa de-a dori. Termenul pentru această mişcare poate fi judecat după ce se petrece în mişcarea corpului natural. Dar mişcarea corpului natural se termină în sens absolut la finele ei. Dar chiar la un punct mediu pe parcurs se poate spune aşa, în drumul spre sfârşitul acestei mişcări. Şi se spune *punct terminus* al unei mişcări, în măsura în care se termină orice parte a mişcării. Acela însă care este ultimul moment al mişcării poate fi interpretat în dublu fel. Sau însuşi lucrul spre care tinde, adică locul sau forma. Dacă însă ne referim la senzaţia de dorinţă, lucrul care este dorit constituie finele mişcării de dorinţă,

* M. Tullius Cicero.

care ca termen mediu, spre care se tinde, se poate numi util. Dacă însă socotim termenul spre care se îndreaptă în final mişcarea de dorinţă, acesta se poate numi *onest*, deoarece *onest* se spune despre ceea ce este demn de dorit. Însă ceea ce finalizează mişcare dorinţei, precum liniştea în ce s-a dorit, aceasta este delectarea.

1. *La prima obiecţie* voi spune că binele, în măsura în care este identic cu fiinţa în subiect, se divide în zece categorii anumite. Dar după propriul sens nu coincide cu această diviziune.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că această divizare nu este prin lucruri opuse, ci prin motivaţii opuse. Se spune totuşi că acele lucruri sunt delectabile care nu au altă raţiune de-a fi delectabile, decât delectarea, precum alte lucruri sunt supărătoare şi necinstite[54]. Se numesc însă *utile* acele lucruri care nu au în sine nimic vrednic de-a fi dorit, dar sunt dorite numai pentru că duc spre ceva util, precum luarea de medicamente amare. În fine se va rezerva numele de *oneste* celor care au în ele însele ceva vrednic de-a fi dorit.

3. *La a treia obiecţie* voi spune că binele nu se divide în trei încât să fie toate trei în mod absolut egale, cum s-a spus, ci în mod analog, cum s-a spus la primul şi următorul punct. În primul caz e vorba de *onest*, secundul de *delectabil*[55] şi al treilea de *util*.

QUAESTIO VI

DESPRE BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU

Şi acum să cercetăm despre bunătatea lui Dumnezeu.

Avem de cercetat patru aspecte: 1. Dacă însuşirea de-a fi bun se potriveşte lui Dumnezeu. — 2. Dacă Dumnezeu este supremul bine. — 3. Dacă Dumnezeu însuşi este supremul bine prin esenţa sa. — 4. Dacă toate lucrurile sunt bune prin bunătatea lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 1

DACĂ A FI BUN SE POTRIVEŞTE LUI DUMNEZEU

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că a fi bun nu se potriveşte cu Dumnezeu. Însă raţiunea de bun constă din mod, specie şi ordine. Aceste noţiuni nu par a conveni lui Dumnezeu deoarece el este imens şi această însuşire nimic nu o poate limita. Deci a fi bun nu convine lui Dumnezeu.

2. *Pe lângă aceasta*, binele este ceea ce toţi doresc. Dar pe Dumnezeu nu toate îl doresc, deoarece nu toate îl cunosc şi nimic nu poate fi dorit dacă nu este cunoscut. Deci a fi bun nu convine lui Dumnezeu.

Dar este contra ce se spune (în *Thren.*, III, 25): „Bun este Domnul pentru cei ce speră în el şi sufletele care îl caută pe el“[56].

Răspund spunând că a fi bun convine în mod special lui Dumnezeu. Se numeşte *bun* tot ce este dezirabil. Şi fiecare doreşte perfecţiunea sa. Perfecţiunea însă şi forma unui efect constă din asemănarea cu agentul său, după cum fiecare agent acţionează în felul său specific. De unde, însuşi agentul este apetibil şi are motivaţia binelui; acesta este deci cel ce se doreşte pe sine, aşa ca să participe la propria similitudine[57]. Cum însă Dumnezeu este prima cauză efectivă a tuturor, este clar că lui îi aparţine caracterul de bun şi dezirabil. Cum spune şi Dionysios în *De Div. Nom.* (IV, 4), care atribuie binele lui Dumnezeu ca prima cauză eficientă, spunând că Dumnezeu e numit bun „precum prin el toate există".

1. *La prima obiecţie* vom spune că a avea mod, specie şi ordine ţine de specificul lucrurilor create. Dar binele este în Dumnezeu precum în cauză. Deci de el depinde să impună altora şi modul, şi specia, şi ordinea. Toate aceste trei atribute sunt în Dumnezeu, ca fiind cauza.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că toate fiinţele, când doresc propriile perfecţiuni, doresc pe însuşi Dumnezeu, întrucât perfecţiunile tuturor lucrurilor constau în a fi asemănătoare cu Dumnezeu, cum spune mai sus. Şi aceia care doresc pe Dumnezeu, îl cunosc ca pe ei înşişi, lucru propriu unei fiinţe raţionale. Cei care cunosc într-adevăr pe Dumnezeu se bucură de unele participări la bunătatea sa care se extind uneori chiar până la o cunoaştere sensibilă. Unii au chiar o tendinţă naturală, mai presus de cunoaştere, şi chiar sunt înclinaţi până la sfârşitul lor spre o cunoaştere superioară.

CAPITOLUL 2

SĂ FIE OARE DUMNEZEU BINELE SUPREM ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu n-ar fi binele suprem. Însă binele suprem adaugă ceva mai mult la bine, fapt ce convine oricărui bine. Dar orice are ceva adăugat este un compus.

Deci binele suprem este compus. Dar Dumnezeu este absolut simplu, cum s-a spus mai sus. Dumnezeu nu e bine suprem.

2. *De asemenea*, bine este ceea ce toţi doresc, cum spune Filosoful în *Etica* (I, 1). Dar nimic altceva nu este ce doresc toţi, decât singur Dumnezeu, care este scopul tuturor. Deci nimic altceva nu este bun decât Dumnezeu. Ceea ce apare şi prin cele spuse la *Matei* (XIX, 17): „Nimeni nu este bun decât singur Dumnezeu". Dar suprem se spune în comparaţie cu altele: precum căldura supremă se spune în comparaţie cu toate cele calde. Deci Dumnezeu nu poate fi numit binele suprem.

3. *Mai apoi*, suprem presupune o comparaţie. Dar cele ce nu aparţin aceluiaşi gen nu sunt comparabile, după cum dulceaţa ar fi nepotrivit să fie numită mai mare sau mai mică decât linia. Aşadar Dumnezeu nu este în acelaşi gen cu alte bunuri, cum s-a spus mai sus, deci nu se poate spune binele suprem faţă de alte categorii.

Dar e contrar ce spune Augustin (*De Trin.*, I, 2) că Treimea Persoanelor Divine este „binele suprem" pe care îl apreciază minţile cele mai pure.

Răspund spunând că Dumnezeu este binele suprem în mod absolut, nu numai în orice gen, ci şi în ordinea lucrurilor. Binele este atribuit lui Dumnezeu, cum s-a spus, întrucât toate perfecţiunile dorite decurg din el ca prima cauză.

Nu numai că decurg din el ca dintr-un agent univoc, cum s-a spus, dar şi ca venind de la un agent care nu are nimic în efectele sale nici ca specie, nici ca gen. Se pot găsi desigur asemănări între efect şi cauză, chiar la relaţii aparent univoce. În cauze echivoce ele se pot găsi în mod mai pregnant, precum căldura se află în mod mai strălucit în soare decât în foc. Aşadar trebuie să spunem că binele este în Dumnezeu, care e cauza primă a tuturor lucrurilor, neunivocă, care apare în el în mod strălucit. De aceea îi spunem binele suprem.

1. *La prima obiecţie* voi spune că binele suprem adaugă ceva la bine, nu în mod absolut, ci numai relativ. Relaţia însă, care la Dumnezeu se numeşte relativă la creaturi, nu se referă la Dumnezeu, ci la creaturi. La Dumnezeu este doar o problemă de raţiune, precum când se spune în ştiinţă că ceva este cognoscibil pentru a spune că ştiinţa are relaţie cu el, nu el la ştiinţă[58]. Şi nici nu trebuie ca în binele suprem să fie ceva compozit, ci fiindcă toate celelalte lucruri sunt deficitare faţă de el.

2. *La a doua obiecție* voi spune că, după cum se spune, bine este ceea ce doresc toți, nu trebuie înțeles ca și cum un anumit bun e dorit de toți, ci deoarece ceea ce e dorit are motivația binelui. Cum dealtfel se spune, „nimeni nu e bun decât singur Dumnezeu", trebuie înțeles binele ca esență, cum se va arăta.

3. *La a treia obiecție* voi spune că cele ce nu sunt în același gen, care deci sunt conținute în genuri diferite, nu pot fi comparate în nici un fel. Despre Dumnezeu se neagă că ar fi în același gen cu alte bunuri, nu că el însuși ar fi în alt gen, ci că el este în afara genului și principiul oricărui gen. Deci comparația cu alte genuri e excesivă. Și orice fel de comparație este interioară binelui suprem.

CAPITOLUL 3

OARE A FI BUN ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU PRIN ESENȚĂ ?

La al treilea capitol procedăm așa: 1. Pare că a fi bun prin esență nu ar fi propriu lui Dumnezeu. Precum însă Unu este identic cu Ființa, tot așa binele, cum s-a spus. Dar orice ființă este unică prin esența sa, cum se spune de Filosof (*Metaph.*, IV, 3, 2). Deci orice ființă e bună prin esența ei.

2. *Pe lângă aceasta*, dacă bine este ceea ce toți doresc, cum însuși faptul de a fi este dorit de toți, însăși existența fiecărui lucru este binele său. Deci orice lucru este binele său prin esența sa. Deci orice lucru este bun prin esența sa.

3. *Pe lângă aceasta*, orice lucru prin bunătatea lui este bun. Așadar dacă vreun lucru nu este bun prin esența sa ar fi trebuit ca bunătatea lui să nu fie esența sa. Deci acea bunătate, care există în orice ființă trebuie să fie bună: și dacă e vorba de altă bunătate, aceeași problemă se va pune din nou de aceea. Așadar, sau se va proceda așa la infinit, sau se va ajunge la altă bunătate care nu e bună printr-o altă bunătate. Este deci rațional să ne oprim la prima formă. Deci orice lucru e bun prin esența sa.

Dar e contrar ce spune Boetius (*De hebd.*): oricare lucru în afară de Dumnezeu este bun prin participare. Aşadar nu prin esenţă.

Răspund spunând că numai Dumnezeu e bun prin esenţa sa. Orice altceva este numit bun în măsura în care este perfect. Dar perfecţiunea oricărui lucru este întreită. În primul rând, constă din însăşi existenţa sa. În al doilea rând, după unele atribute adăugate accidental la perfecţiunea sa printr-o operaţie necesară. În al treilea rând, perfecţiunea oricărui lucru constă din aceea că acel lucru a ajuns la o stare finală. Conform primei perfecţiuni focul constă din a exista, însuşire avută prin forma sa substanţială. A doua perfecţiune a lui constă din căldură, uşurătate şi uscăciune şi altele de acest fel. A treia perfecţiune este într-adevăr aceea că se stinge pe locul său.

Dar această triplă perfecţiune nu aparţine nici unei creaturi prin esenţa sa, ci numai lui Dumnezeu: a cărui esenţă este însăşi existenţa sa, şi căruia nu i se întâmplă nimic accidental: iar cele ce despre alţii se spun a fi accidentale, lui îi revin ca esenţiale, precum s-a spus mai sus. Iar el însuşi nu este subordonat nici unui scop, întrucât el însuşi este ultimul scop al tuturor lucrurilor. Este deci clar că singur Dumnezeu are toate perfecţiunile prin esenţa sa. Şi de asemenea el singur este bun prin esenţa lui.

1. *La prima obiecţie* voi spune că *Unu* nu implică o motivare a perfecţiunii, ci doar o indiviziune, care se potriveşte oricărui lucru după esenţa sa. La elementele cele foarte simple însă esenţele sunt indivize şi în act şi potenţial. La cele compuse însă esenţele sunt indivize numai *in actu*. Trebuie deci ca fiecare lucru să fie unul prin esenţa sa: nu însă şi bun, cum s-a spus.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că orice poate fi bun întrucât are existenţă, dar esenţa lucrului creat nu este însăşi existenţa, şi deci nu urmează că lucrul creat e bun prin însăşi esenţa sa.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că bunătatea lucrului creat nu este însăşi esenţa lui, ci altceva adăugat; fie însăşi existenţa sa, fie altă perfecţiune adăugată, fie ordinea finală. Totuşi însăşi bunătatea adăugată este numită bună, precum şi existenţa. Din acest motiv este numită fiinţă, deoarece ea este totuşi ceva, nu pentru că ea ar fi aşa. Din acest motiv se numeşte bună, deoarece ea este ceva bun, nu pentru că ea însăşi ar avea vreo altă bunătate, care să fie bună.

CAPITOLUL 4

OARE TOATE LUCRURILE SUNT BUNE DIN BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că toate sunt bune din bunătatea lui Dumnezeu. Dar zice Augustin (*De Trin.*, VIII, 3): „Binele acesta şi binele acela, ia pe acesta şi pe acela, şi contemplă binele însuşi, dacă poţi. Atunci vei vedea pe Dumnezeu, nu alt bun al altui bun, ci binele oricărui bun". Dar orice fiinţă este bună prin propria bunătate. Deci oricine este bun prin însăşi bunătatea care este Dumnezeu.

2. *De asemenea*, cum spune Boetius (în *De hebd.*) că toate lucrurile sunt numite bune întrucât sunt ordonate de Dumnezeu, şi datorită bunătăţii divine. Deci toate sunt bune din bunătatea divină.

Dar *dimpotrivă*, toate sunt bune întrucât există. Dar nu se spune că toate fiinţele există prin existenţa lui Dumnezeu, ci prin propria lor existenţă. Deci nu toate sunt bune prin bunătatea divină, ci prin a lor proprie.

Răspund spunând că nimic nu interzice, când e vorba de-o relaţie, ca ceva să fie determinat de ceva extrinsec, după cum ceva poate fi localizat după locul său, sau măsurat cu o măsură. Chiar când e vorba de lucruri considerate a fi absolute, totuşi părerile au fost diferite[59]. Platon a pus însă tuturor lucrurilor specii separate la care indivizii participă şi le denumesc, ca şi cum ar participa la specii diferite. Să zicem că Socrate este om conform ideii separate de om. Dar dacă punea ideea de *om* şi de *cal* separate le-ar numi om prin sine şi cal prin sine. Tot aşa zicea fiinţă prin sine şi ideea de unu, separat, le-ar numi fiinţă prin sine şi unu prin sine ,şi prin participare fiecare s-ar numi fiinţă sau unu. Acela însă care este şi fiinţă prin sine şi unic prin sine poate fi numit deci binele suprem. Şi deoarece binele corespunde şi cu fiinţă şi cu unul, el însuşi bun prin sine, spunem că este Dumnezeu, de la care spunem că vin toate cele bune prin participare. Şi cu toate că această opinie ar părea iraţională în măsura în care punea speciile lucrurilor naturale separat şi subzistente prin ele însele, Aristotel demonstra acest fapt

în multe feluri. Totuşi e un adevăr absolut că cel ce este primul prin esenţa sa fiinţă şi bun (*ens et bonum*) pe care îl numim Dumnezeu, cum s-a spus mai sus, acestuia chiar sentenţa lui Aristotel i se potriveşte.

Aşadar se poate spune că Dumnezeu a fost primul prin esenţa sa şi fiinţă şi bun, oricine poate fi numit şi fiinţă şi bun prin participare, în măsura în care participă el însuşi, prin oarecare participare, chiar dacă e mai îndepărtată şi deficientă, cum s-a spus mai sus. Aşadar, orice fiinţă sau lucru este considerat bun prin bunătatea divină şi după exemplul primului principiu este efectivă şi finală a întregii bunătăţi[60]. Totuşi, nimeni nu poate spune niciodată că binele după asemănarea divină i-ar fi inerent lui, că ar fi însăşi forma bunătăţii sale, lucru care l-ar caracteriza personal. Aşadar, există o unică bunătate pentru toţi şi de altă parte multe bunătăţi. Şi cu asta am răspuns destul la obiecţii [61].

QUAESTIO VII

DESPRE INFINITATEA LUI DUMNEZEU

După consideraţiile făcute cu privire la perfecţiunea divină, vom discuta acum despre infinitatea lui şi existenţa lui în lucruri. Se atribuie lui Dumnezeu ubicuitate şi prezenţa în toate lucrurile întrucât este pretutindeni şi infinit.

Avem aici patru probleme de cercetat: 1. Oare Dumnezeu este infinit ? —2. Dacă în afară de el mai este ceva infinit prin esenţă. —3. Dacă ceva poate fi infinit în întindere. — 4. Dacă poate ceva fi infinit în număr.

CAPITOLUL 1

OARE ESTE DUMNEZEU INFINIT ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu e infinit. Orice infinit este imperfect, deoarece conţine noţiunea de parte şi de materie, cum se spune în *Fizica*, III, 6. Dar Dumnezeu este perfecţiunea absolută . Deci nu este infinit.

2. *De asemenea*, după Filosof (*Fizica*, I, 2) finit şi infinit sunt proprii cantităţii. Dar în Dumnezeu nu este cantitate, cum nu este nici corp, cum s-a arătat. Deci lui nu i se potriveşte să fie infinit.

3. *Mai apoi*, ce este aici nu e în altă parte, este finit după loc. Deci ce este acesta nu este acela, este finit după substanţă[62]. Dar Dumnezeu este acesta, nu altul; nu e nici piatră, nici lemn. Deci Dumnezeu nu e infinit după substanţă.

Este însă contrar ce spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*,4): „Dumnezeu este infinit, etern şi nemărginit" .

Răspund spunând că toţi filosofii antici atribuie infinitul primului principiu, cum se spune în *Fizica*, III, 4 şi în mod raţional curg de la primul principiu în infinit [63]. Dar, deoarece unii au greşit cu privire la natura primului principiu, consecinţa a fost că au greşit şi cu privire la infinitul însuşi. Deoarece puneau materia ca prim principiu, în consecinţă au atribuit primului principiu o infinitate materială, afirmând că un corp infinit este primul principiu.

Este aşadar preferabil să considerăm că infinitul este altceva decât ce nu e finit. Este finită într-un fel şi materia prin formă şi forma prin materie. Materia prin formă, întrucât materia, înainte de-a primi forma este potenţială pentru multe forme. Dar când primeşte una este finită prin aceea. Forma este finită prin materie, întrucât forma, considerată în sine, este comună la multe; dar prin aceea că e primită de materie, o face forma determinată a unui lucru. Materia, însă, când este determinată şi finită prin formă primeşte perfecţiunea ei [64] şi deci infinitul care este atribuit materiei are o motivaţie imperfectă. Este ca şi cum materia nu are formă. Forma însă nu se perfecţionează prin materie, ci mai mult chiar prin amplitudinea aceleia este contrasă [65] ; deci infinitul rezultă dintr-o formă nedeterminată de materie, ce are un caracter perfect.

Ceea ce este însă forma maximală a tuturor lucrurilor este însăşi fiinţarea, cum s-a spus. Aşadar, cum fiinţa divină nu are nevoie pentru a fi să fie receptată de altceva, ea subzistă prin sine, cum s-a arătat. Este deci clar că Dumnezeu este identic sie, infinit şi perfect.

1. Şi în felul acesta am răspuns *la prima obiecţie*.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că termenul *cantitate* este la fel ca forma însăşi, al cărei semn este că figura, ce constă într-o determinare cantitativă, este deci o formă oarecare cantitativă[66] . De unde rezultă că infinitul care ţine de cantitate este un infinit care ţine de materie. Un astfel de infinit nu poate fi atribuit lui Dumnezeu, cum s-a spus.

3. *La a treia obiecție* vom spune că însuși faptul de-a exista al lui Dumnezeu este subzistent prin sine, nu primit din altceva, cum se spune despre infinit, se deosebește de toate celelalte lucruri și toate izvorăsc din el, după cum dacă albeața ar subzista prin ea însăși, prin acest fapt n-ar mai exista în altceva și ar diferi de orice altă albeață existentă într-un subiect[67].

CAPITOLUL 2

OARE ALTCINEVA DECÂT DUMNEZEU POATE SĂ FIE INFINIT PRIN ESENȚĂ ?

La al doilea capitol procedăm așa: 1. Pare că oricine altul decât Dumnezeu ar putea fi infinit prin esență. Căci virtutea fiecărui lucru este proporțională cu esența. Dacă deci esența lui Dumnezeu e infinită, trebuie ca și virtutea lui să fie infinită. Poate deci să producă un efect infinit, întrucât cantitatea virtuții se cunoaște prin efectul ei.

2. *Pe lângă aceasta*, cine are virtute infinită are esență infinită. Dar intelectul creat are o virtute infinită; înțelege universalul care se poate extinde unor individualități fără număr. Deci orice substanță intelectuală creată este infinită.

3. *De asemenea*, materia primă este altceva decât Dumnezeu, cum s-a arătat. Dar materia primă este infinită. Deci și altcineva decât Dumnezeu poate fi infinit.

Dar este contrară părerea că infinitul nu poate să existe prin alt principiu, cum se spune în *Fizica*, III, 4, că orice există în afară de Dumnezeu provine din Dumnezeu ca primul principiu. Deci nimic din ce este în afară de Dumnezeu nu este infinit.

Răspund spunând că orice în afară de Dumnezeu poate fi infinit într-un fel, dar nu în mod absolut. Deci dacă vorbim de infinit, după felul cum se potrivește materiei, este clar că orice există în act are o formă oarecare și deci materia lui este determinată prin formă. Dar

deoarece materia, după cum este sub o formă substanţială, rămâne potenţială faţă de multe forme accidentale, ceea ce înseamnă a fi finită în mod absolut, poate deci să se spună că este infinită într-un fel oarecare. Aşa cum lemnul este finit după forma sa, dar totuşi infinit după altceva, întrucât el este potenţial spre infinite figuri şi culori.

Dacă vorbim însă de infinit cu privire la ceea ce convine formei, este clar că acele lucruri ale căror forme sunt din materie sunt absolut finite şi în nici un fel infinite. Dacă însă e vorba de alte forme create dar nereceptate în materie, ci subzistente prin sine, precum îngerii sunt socotiţi, aceste forme vor fi într-un fel infinite în măsura în care nici nu sunt limitate, nici nu sunt contrazise prin vreo materie. Dar orice formă creată ce are subzistenţa de-a fi, dar nu are propria sa fiinţare, este necesar ca însăşi fiinţarea să fie primită şi deci contrasă de-o natură limitată. Deci nu poate să fie absolut infinită[68].

1. *La prima obiecţie* voi spune că este contrar noţiunii de lucru făcut, ca esenţa unui lucru să consiste în chiar existenţa sa, deoarece a fi subzistent înseamnă a nu fi creat. Este de asemenea contrar raţiunii unui lucru făcut ca acela să fie absolut infinit. Aşadar dacă Dumnezeu are adică putere infinită nu poate totuşi să facă ceva nefăcut; asta ar însemna să facă contrariile asemănătoare; deci nu poate să facă ceva infinit absolut.

2. *La a doua obiecţie* spun că însuşi faptul că virtutea intelectului se extinde într-un fel infinit, nu urmează de aici că intelectul este o formă imaterială sau total separată, cum ar fi substanţa îngerilor. Sau că cel puţin această putere intelectuală, care nu este actul vreunui organ, ci este legată de corp ca sufletul raţional.

3. *La a treia obiecţie* vom răspunde că materia primă nu există în natura lucrurilor[69] prin ea însăşi, după cum nu este o fiinţă în act, ci doar în potenţialitate şi deci mai mult ca ceva în curs de creare decât creat. Dealtfel materia primă, chiar ca putere nu este absolut infinită, ci doar într-un fel oarecare, deoarece potenţialitatea ei nu se extinde decât la forme naturale.

CAPITOLUL 3

OARE UN LUCRU PUS ÎN ACT POATE FI INFINIT ÎN MAGNITUDINE?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că un lucru *in actu* poate să fie infinit în magnitudine. În ştiinţele matematice nu găsim lucruri false, deoarece „a abstractiza nu înseamnă a minţi“, cum spune[70] *Fizica,* II, 2. Dar ştiinţele matematice folosesc infinitul în privinţa mărimii. Zice geometrul în demonstraţiile sale: „să fie această linie infinită “. Deci nu este imposibil ca ceva să fie infinit ca mărime.

2. *De asemenea*, ceea ce nu este împotriva raţiunii altuia nu este imposibil să convină sieşi. Dar a fi infinit nu este contra noţiunii de *mărime*. Căci finit şi infinit par a fi probleme de cantitate. Deci nu e imposibil ca o mărime să fie infinită[71].

3. *La fel*, mărimea e divizibilă la infinit, căci continuumul este definit ca infinit divizibil, cum se arată în *Fizica*, III, 1[72]. Dar contrariile sunt într-un fel aproape identice. Într-adevăr, cum împărţirea se opune adunării şi scăderea înmulţirii, pare că mărimea poate creşte la infinit. Este deci posibil să fie o mărime infinită.

4. *La fel*, mişcarea şi timpul au cantitate şi continuitate de-o mărime ce depăşeşte mişcarea, cum spune *Fizica*, IV, 9. Dar acest lucru nu este contrar raţiunii timpului şi mişcării, care sunt infinite. Căci în orice moment marcat indivizibil în timp şi în mişcarea circulară, constă şi principiul şi scopul. Nu e deci nimic contra raţiunii mărimii ca ea să fie infinită[73] .

Din contra însă, orice corp are o suprafaţă. Dar orice corp care are o suprafaţă este finit, deoarece suprafaţa e limita corpului. Deci orice corp e finit. Şi acelaşi lucru se poate spune de suprafaţă şi de linie. Nimic deci nu e infinit ca mărime[74] .

Răspund spunând că altceva înseamnă a fi infinit după esenţă şi altceva după mărime. Dat fiind însă că ar fi un corp infinit după mărime, de exemplu focul sau aerul[75], acest corp nu este infinit după esenţă, deoarece esenţa e determinată de altă specie prin formă şi la o individuaţiune prin materie[76]. Şi s-a spus mai sus că

nici o creatură nu este infinită prin esenţă. Rămâne acum să cercetăm dacă ceva creat ar putea fi infinit prin mărime.

Este ştiut însă că un corp care are mărime completă se poate considera în două sensuri[77]: un corp matematic, la care se ia în consideraţie numai cantitatea şi un corp natural, la care se ia în consideraţie materia şi forma. Cu privire la un corp oarecare natural, care nu poate fi infinit în act, lucrul este clar. Căci orice corp natural este determinat de-o formă substanţială, şi cum la o formă substanţială pot avea loc accidente, este deci necesar ca la o formă determinată să urmeze accidente determinate, între care e şi cantitatea. Urmează că orice corp natural are o cantitate determinată mai mult sau mai puţin[78] . Prin urmare este imposibil ca un corp natural să fie infinit[79]. Acest lucru se întâmplă şi cu mişcarea, căci orice corp natural are o mişcare naturală. Însă corpul infinit nu poate să aibă o mişcare naturală, nici dreaptă, căci nimic natural nu se mişcă rectiliniu, decât dacă e deplasat de la locul lui[80] şi asta nu se poate întâmpla cu un corp infinit, căci ar ocupa toate locurile, indiferent care ar fi locul său. Un astfel de corp n-ar putea avea o mişcare circulară. Deoarece într-o mişcare circulară trebuie ca o parte a corpului să fie transferată în locul în care a fost altă parte a corpului, şi acest lucru nu poate avea loc într-un corp circular, dacă este considerat infinit. Deoarece două linii trasate din centru oricât de mult s-ar prelungi de la centru, cu atât mai mare va fi distanţa lor reciprocă. Dacă deci corpul ar fi infinit, la infinit liniile s-ar distanţa alternativ încât una ar putea ajunge în locul alteia[81].

Referitor însă la un corp matematic, situaţia ar fi aceeaşi. Căci dacă ne-am imagina un corp matematic existent în act, ar trebui să ni-l imaginăm sub o formă oarecare, deoarece nimic nu poate fi actual decât prin forma sa. Dar cum forma este cantitativă, în acelaşi fel trebuie să fie şi figura, căci trebuie să aibă şi o figură oarecare. Dar în acest fel el va fi finit. Figura e deci ceva ce se înţelege prin limită sau limite[82].

1. *La prima obiecţie* vom spune că un geometru nu e obligat să considere o linie un act infinit, din care să poată sustrage ceea ce îi este necesar în demonstraţie şi deci poate numi acea linie ca infinită.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că ideea de infinit nu este contrară celei de mărime în general, ea este totuşi contrară ideii că este adăugată

speciei (aceleia), ca de exemplu raţiunea mărimii de doi coţi sau trei coţi sau ideii de circular sau triunghiular, sau altele asemenea. Nu este însă posibil în general să fie ceva care să nu fie în nici o specie. Deci nu este posibil să fie o mărime infinită, nici vreo specie a cărei mărime să fie infinită[83].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că infinitul care e adecvat cantităţii, cum s-a spus, face parte din materie. Prin divizare însă în toate se ajunge la materie, căci părţile sunt de domeniul materiei[84]. Prin adunare se ajunge la tot care are raţiunea formei. Deci nu vom găsi infinitul în adunarea multitudinilor, ci numai în diviziune[85].

4. *La a patra obiecţie* vom spune că mişcarea şi timpul nu sunt întru totul în act, ci doar succesiv: adică, când potenţial, când real. Dar mărimea este total în act. Şi de asemenea infinitul care convine cantităţii şi face parte din materie repugnă în totalitate mărimii, nu însă în totalitate timpului sau mişcării. Căci a fi *in potentia* este convenabil materiei[86].

CAPITOLUL 4

DACĂ POATE SĂ FIE INFINIT ÎN LUCRURI DUPĂ MULTITUDINE

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că este posibil ca să existe o multitudine infinită după act. Nu este însă imposibil dacă ceea ce este potenţial este condus la act.

2. *Mai mult*, fiecărei specii îi este posibil de-a fi individualizată în act. Dar speciile de figuri sunt infinite. Deci este posibil să existe infinităţi de figuri în acţiune.

3. *De asemenea*, acele lucruri care nu se opun reciproc, nici nu se exclud reciproc. Dar propunându-se o oarecare multitudine de lucruri, la care s-ar adăuga alte multe sume care nu se opun; nu este deci ca din nou altele să se adauge lor, asemănătoare lor şi aşa la infinit. Deci e posibil a fi infinit în realitate.

Dar este contrar ce spune *Sapient.*, II, 21: „Toate le-am alcătuit din pondere, număr şi măsură".

Răspund spunând că asupra acestei probleme au fost două păreri. Unii, ca Avicenna şi Algazel, au spus că este imposibil să fie o multitudine infinită în act prin sine; dar infinită prin accident o mulţime infinită nu este imposibilă. Se spune însă că o mulţime este infinită prin sine când se cere alteia să fie mulţime infinită. Şi acest lucru este imposibil deoarece ar trebui ca acel altceva să depindă de infinit, dar acest lucru nu poate fi îndeplinit, deoarece infinitul nu poate fi traversat. Prin accident însă se spune mulţime infinită, când nu depinde de altă mulţime infinită, ci se întâmplă fortuit. Şi acest lucru se poate manifesta într-o operaţie a fierarului, care are nevoie de mai multe scule pentru lucrul său, precum priceperea în minte, mână dibace şi ciocan. Şi dacă acestea s-ar multiplica la infinit, niciodată lucrarea fierarului nu s-ar realiza, deoarece ar depinde de cauze infinite. Dar mulţimea ciocanelor care s-ar folosi din cauză că unul s-ar rupe şi s-ar lua altul este o mulţime accidentală, căci se poate lucra cu multe ciocane şi nimic nu diferă dacă se lucrează cu unul, două sau mai multe, sau un număr infinit, dacă se lucrează un timp infinit. În acest fel deci se propune ca posibil a exista în acţiune o mulţime infinită prin accident.

Dar acest lucru este imposibil[87] deoarece orice mulţime trebuie să aparţină unei specii de mulţimi[88]. Speciile mulţimilor sunt însă cele ale numerelor. Nu există însă o specie a numerelor infinite, căci numărul este o mulţime măsurată prin *unitate*[89]. Este deci imposibil să existe o mulţime infinită *in actu*, fie ea prin sine, fie prin accident. De asemenea, orice mulţime în natura lucrurilor existente este creată. Or, orice creatură este de înţeles că există dintr-o certă intenţie a creatorului, căci nici un creator nu acţionează în van. Aşadar este necesar să înţelegem că toate cele create sunt create într-un număr precis. Este deci imposibil ca o mulţime infinită să existe în act şi chiar prin accident.

Dar să fie o mulţime infinită în potenţialitate este posibil. Căci creşterea mulţimii este consecinţa unei divizări a mulţimii, căci cu cât se divide mai mult, cu atât mai multe numere rezultă. Cum deci infinitul se află în potenţialitate în divizare continuă, pentru a se ajunge la materie, cum s-a spus. Pentru acest motiv există infinit în potenţialitate şi în adunarea mulţimilor.

1. *La prima obiecție* spun că orice lucru este în potențialitate poate fi redus în act, conform propriului său mod de-a fi. Ziua nu se reduce la act toată deodată, ci succesiv. De asemenea infinitul mulțimilor nu se reduce în act deodată, ci tot succesiv, căci după o mulțime poate fi adăugată altă mulțime la infinit.

2. *La a doua obiecție* spun că speciile figurilor au infinitate ca și infinitatea numerelor. Căci există specii de figuri trilaterale, patrulaterale și așa mai departe[90]. Așadar, precum o mulțime infinită de numere nu se reduce în fapt ca și cum ar fi totul simultan, tot așa și mulțimea figurilor.

3. *La a treia obiecție* vom spune că e posibil ca la o mulțime dată să i se adauge alta care să nu-i fie opusă, totuși a adăuga la infinit este contrar oricărei specii de mulțimi. De unde reiese că nu este posibil să existe o mulțime actuală infinită.

QUAESTIO VIII

DESPRE EXISTENŢA LUI DUMNEZEU ÎN LUCRURI

După ce am văzut că Dumnezeu este cu adevărat infinit, că este pretutindeni şi în toate, să vedem dacă aceste însuşiri se potrivesc lui Dumnezeu.

Cu privire la această însuşire se pun patru probleme: 1. Oare să fie Dumnezeu în toate lucrurile? — 2. Oare să fie Dumnezeu pretutindeni simultan? — 3. Oare să fie Dumnezeu pretutindeni prin esenţă, putere şi prezenţă? — 4. Oare a fi pretutindeni să fie propriu lui Dumnezeu?

CAPITOLUL 1

OARE SĂ FIE DUMNEZEU ÎN TOATE LUCRURILE?

La primul capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că Dumnezeu nu este în toate lucrurile. Căci el este deasupra tuturor, nu însă în toate lucrurile. Căci cine este deasupra tuturor nu poate fi în toate lucrurile. Iar Dumnezeu este deasupra tuturor, cum spun *Psalmi*, CXII, 4: „Înalt peste toate neamurile este Domnul". Deci Dumnezeu nu este în toate lucrurile.

2. *Mai mult*, că ceea ce este în ceva este conţinut de acela. Dar Dumnezeu nu este conţinut în lucruri, ci mai curând el conţine lucrurile. Deci Dumnezeu nu este în lucruri, ci mai curând lucrurile sunt în el. Cum spune Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 20) că „în el mai curând sunt toate, decât el însuşi în oricare ".

3. *De asemenea*, cu cât un agent este mai virtuos, cu atât mai mare este distanţa la care ajunge acţiunea lui. Iar Dumnezeu este agentul cel mai virtuos. Deci acţiunea lui poate ajunge la acelea care sunt mai îndepărtate de el. Nu trebuie să fie în toate.

4. *Mai apoi*, demonii sunt lucruri străine. Şi nici Dumnezeu nu este în demoni; cum spune Apostolul (în *Epistola către Corinteni*, II, 6, 14): „Ce împărtăşire are lumina cu întunerecul?". Deci Dumnezeu nu este în toate lucrurile.

Dimpotrivă: Oriunde acţionează cineva, acolo şi este. Dar Dumnezeu acţionează în toate, cum spune *Isaia* (XXVI,12): „Toate lucrurile noastre, pentru noi le-ai făcut, Doamne". Deci Dumnezeu este în toate lucrurile.

Răspund spunând că Dumnezeu este în toate lucrurile, nu ca o parte a esenţei lor, nu ca accident, ci ca agentul care este prezent în tot ce face. Trebuie deci ca orice agent să fie în strânsă legătură cu acela în care acţionează şi puterea sa să fie legată de acela. Cum se arată în *Fizica*, VII, 2: este probat că cel ce mişcă trebuie să fie în contact cu cel ce e mişcat. Cum însă Dumnezeu rezidă în însăşi esenţa sa trebuie ca cel ce e creat să fie propriul său efect, precum a arde este efectul propriu al focului însuşi. Dumnezeu însă produce acest efect în lucruri, nu numai când lucrurile încep să existe, ci atât timp cât ele subzistă; precum lumina este produsă în aer de soare cât timp aerul rămâne iluminat. Cât timp deci un lucru există, tot atât Dumnezeu trebuie să existe în el după modul său de fiinţare. A exista este însă ceva care este cel mai intim şi mai profund inerent tuturor. Pentru că joacă rolul de formă în tot ce conţine lucrul, cum s-a spus mai sus. De aici rezultă că Dumnezeu trebuie să fie în toate lucrurile şi în mod intim.

1. *La prima obiecţie* voi spune că Dumnezeu este deasupra tuturor prin excelenţa naturii sale, şi totuşi este în toate precum creatorul este în toate, cum s-a spus.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că se poate spune despre lucrurile corporale că sunt în altele precum în conţinut, totuşi cele spirituale conţin ceea ce au în ele: precum sufletul conţine corpul[91]. Deci şi Dumnezeu există în corpuri întrucât le conţine. Totuşi, prin analogie cu cele corporale se spune că toate sunt în Dumnezeu întrucât el le conţine.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că acţiunile nici unui agent, oricât de puternic, nu ajung la oarecare distanţă de el decât prin intermediul mediului. Cât priveşte însă maxima putere a lui Dumnezeu, îi permite să acţioneze imediat în toate lucrurile. Cât timp nimic nu e departe de el, ca şi cum Dumnezeu nu le conţine în sine pe toate.Se spune însă că lucrurile sunt departe de el prin neasemănarea cu el prin natură şi graţie; adică este şi deasupra lor prin excelenţa naturii sale.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că prin demoni se înţelege şi natura lor, operă a lui Dumnezeu şi deformată prin păcat, care nu e al lui Dumnezeu. De aceea nu este de crezut fără rezerve că el ar fi şi în demoni, ci doar cu adaosul că şi ei sunt lucruri. În lucruri însă ce denumesc natura cea nedeformată putem spune în mod absolut că Dumnezeu este în ele[92].

CAPITOLUL 2

OARE ESTE DUMNEZEU PRETUTINDENI ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că Dumnezeu nu e pretutindeni. Dar a fi pretutindeni (*ubique*) înseamnă a fi în tot locul. Dar a fi în tot locul nu este convenabil lui Dumnezeu, căruia nu-i convine să fie într-un loc. Nu în cele corporale, căci zice Boetius (în *De hebd.*) că cele incorporale nu sunt într-un loc. Deci Dumnezeu nu e pretutindeni.

2. *Pe lângă aceasta*, precum cele succesive au un timp, cele permanente au un loc. Aşadar, precum Unu indivizibil în acţiune sau mişcare nu poate exista în timpuri diferite. Tot aşa Unu indivizibil din genul lucrurilor permanente nu poate exista în toate locurile. Dar Fiinţa Divină nu este succesivă, ci permanentă. Deci Dumnezeu nu poate fi în mai multe locuri. Deci nu e *ubique*.

3. *Mai apoi*, cel ce este totul pentru oricine, nimic nu poate exista în afara locului său. Dar Dumnezeu, dacă este în orice loc, totul este aici, nu are părţi. Aşadar, nimic din el nu e în afara locului. Deci nu e pretutindeni.

Dar contrazice acest lucru ce spune *Ieremia* (XXIII, 24): „Eu umplu cerul şi pământul" ?

Răspund spunând că precum locul este propriu unui lucru, a fi într-un loc poate fi interpretat în două feluri. Sau ca o modalitate a unor lucruri, adică spunându-se că ceva există în alte lucruri, într-un fel oarecare, adică accidentele locului sunt într-un loc. Sau prin modalitatea proprie locului, adică sunt stabilite într-un loc anume. În ambele feluri de interpretare, Dumnezeu este în orice loc, adică pretutindeni. În primul fel, el este în toate lucrurile ca cel ce le dă lor existenţă, virtute şi acţiune; adică este în orice loc, ca dându-le lor existenţă şi virtute locativă[93]. De asemenea, lucrurile sunt într-un loc întrucât umplu locul; şi Dumnezeu umple toate locurile. Nu ca un corp: corpul se zice că umple locul, în măsura în care nu suferă cu sine alt corp. Dar prin faptul că Dumnezeu este în orice loc, nu exclude ca alte lucruri să fie în acelaşi loc; dimpotrivă, umple orice loc prin faptul că dă fiinţă la tot ce ocupă un loc în Univers.

1. *La prima obiecţie* vom spune că cele necorporale nu sunt într-un loc prin contact cantitativ măsurabil, precum corpurile, ci doar contact prin virtute.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că indivizibilitatea e dublă. Într-un fel este termen pentru continuitate, ca punct al permanenţei şi moment în succesiune. Şi cum în indivizibil, în lucrurile permanente, este ceea ce are un loc determinat şi nu poate fi în mai multe părţi ale locului, nici în mai multe locuri. Iar tot aşa indivizibilitatea în acţiune sau mişcare, deoarece are o ordine determinată în mişcare şi acţiune, nu poate fi în mai multe părţi ale timpului. Există însă şi alt fel de indivizibilitate, care e în afara oricărui fel de *continuum*. Şi acest fel de substanţă incorporală, precum Dumnezeu, suflet şi substanţă separate se spune că sunt indivizibile. Aşadar, o asemenea indivizibilitate nu se aplică la *continuum* şi la altele ca aceasta, ci în măsura în care participă prin virtutea sa. Dar după cum virtutea sa se poate extinde la unul sau mai multe lucruri, mici sau mari, după loc dacă e în unul sau mai multe locuri, mici sau mari.

3. *La a treia obiecție* vom spune că tot se spune în raport cu părțile lui. Există însă părți de două feluri: adică părți ale esenței, ca forma și materia care se numesc părți compozite și genul și diferența, care sunt părți ale speciei și chiar părți ale cantității, în care se divide o cantitate. Ceea ce este deci tot, într-un loc oarecare, o totalitate a cantității, nu poate fi în afara acelui loc, deoarece cantitatea locativă corespunde cu cantitatea locului, altfel nu ar fi totalitatea cantității dacă nu ar fi totalitatea locului. Dar totalitatea esenței nu e proporțională cu totalitatea locului. Dar nu e obligatoriu ca ceea ce este tot ca totalitate a esenței într-un fel să fie în afara acelui loc. Precum apare chiar în forme accidentale, ca în accident să fie cantitate. Albeața este însă toată pe orice parte a suprafeței, dacă primește totalitatea esenței de alb. Deoarece după sensul perfecțiunii speciei sale se găsește în orice parte a suprafeței. Dacă înțelegem însă tot, conform cantității ce are prin accident, ar putea să nu fie totală în orice parte a suprafeței. Dar la substanțe incorporale nu există totalitate, nici prin sine, nici prin accident, decât sensului perfect al esenței. Deci precum sufletul este în orice parte a corpului, tot așa Dumnezeu este în întregime în toate ființele și în fiecare.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU ESTE PRETUTINDENI PRIN ESENȚĂ, PREZENȚĂ ȘI PUTERE ?

La al treilea capitol procedăm așa: 1. S-ar părea că e greșit să se considere felul de existență al lui Dumnezeu în lucruri, când se spune că Dumnezeu există în lucruri prin esență, prezență și putere. El este prin esență în toate cele care sunt esențialmente în el. Dumnezeu însă nu este esențialmente în lucruri; nici nu este de esența oricărui lucru. Deci nu trebuie să spunem că Dumnezeu este în lucruri prin esență, prezență și putere.

2. *Pe lângă aceasta*, faptul de-a fi prezent la ceva nu-i lipseşte lui Dumnezeu. Or, când se spune că Dumnezeu este prin esenţa sa în toate nu înseamnă că nimic nu lipseşte vreunui lucru. Aşadar este identic cu a spune că Dumnezeu este prezent în toate prin esenţă şi prezenţă. Dar a fost uşuratic să se spună că Dumnezeu este în lucruri prin prezenţă, esenţă şi putere.

3 *Mai apoi*, după cum Dumnezeu este principiul tuturor lucrurilor prin puterea sa, tot aşa este şi prin ştiinţa şi voinţa sa. Dar nu se spune că Dumnezeu este în lucruri prin ştiinţă şi voinţă. Deci nici prin putere.

4. *Mai apoi*, cum graţia este un fel de perfecţiune adăugată substanţei lucrului, mai sunt de asemenea multe alte perfecţiuni adăugate deasupra. Dacă deci se spune că Dumnezeu există într-un fel special în ceva prin graţie, s-ar părea că, în conformitate cu o perfecţiune oarecare, ar trebui să se accepte ideea unui mod special de prezenţă a lui Dumnezeu în lucruri.

Dar este contra ce spune Grigorie (*Glossa*, V, 2) că „Dumnezeu este prezent în toate lucrurile în acelaşi mod prin putere şi substanţă. Totuşi, în mod familiar se spune că este în orice lucru, prin graţie".

Răspund spunând că se spune că Dumnezeu este prezent în lucruri în două feluri. Într-un fel prin principiul cauzei care acţionează, şi aşa se petrece în toate lucrurile create de el. Alt fel prin aceea că obiectul lucrării este în cel care o face. Căci este propriu în operaţiunile sufletului, în care cel cunoscut este în cel ce cunoaşte, şi cel dorit în cel ce doreşte. Astfel, în acest al doilea mod, Dumnezeu există într-un mod special, în creatura care îl cunoaşte şi îl iubeşte pe el, fie actual, fie printr-o dispoziţie habituală. Şi cum aşa stau lucrurile cu creatura raţională, cum se va arăta mai departe, cum se spune că este între sfinţi, prin graţie.

Dar oare în ce fel este Dumnezeu în alte lucruri create tot de el ? Trebuie acum să luăm în consideraţie ce se spune despre treburile umane. Regele se proclamă că e rege prin puterea sa în tot regatul, fără să fie prezent pretutindeni. Se spune cu adevărat că cineva este prezent în toate cele ce sunt în faţa lui; precum toate cele ce sunt într-o casă oarecare, se zice că sunt în prezenţa cuiva, care totuşi nu e prin substanţa sa în orice parte a casei. Cu adevărat se spune de cineva că este prin substanţă şi esenţă în locul în care se află substanţa sa.

Au fost însă unii, precum maniheii, care au spus că puterii divine îi sunt supuse elementele spirituale şi incorporale. Iar cele vizibile şi corporale spuneau că sunt supuse unui principiu contrariu[94]. Contra lor deci trebuie să spunem că Dumnezeu este în toate prin puterea sa. Alţii [95] au fost care preferau să creadă că toate sunt în puterea divină, totuşi providenţa divină nu se extinde la corpurile inferioare cum spune *Iov* (XXII, 24): „El se plimbă pe bolta cerului, nu se ocupă de ale noastre". Şi contra acestora a trebuit să spunem că Dumnezeu este în toate prin prezenţa sa. Au fost şi alţii[96] cărora le plăcea să spună că toate stau sub providenţa divină, totuşi considerau că nu toate au fost create de Dumnezeu în mod direct, ci că în mod direct a creat numai primele creaturi şi acelea au creat pe celelalte. Dar contra lor trebuie să spunem că Dumnezeu este în toate prin esenţa sa.

Aşadar Dumnezeu este în toate prin putere, în măsura în care toate se supun puterii lui. Este în toate prin prezenţă, întrucât toate sunt în faţa ochilor lui descoperite şi nude. Este în toate prin esenţă, întrucât este în toate drept cauza existenţei lor, cum s-a spus.

1. *La prima obiecţie* vom spune că Dumnezeu se consideră că e în toate prin esenţă, nu chiar a lucrurilor, ca şi cum ar fi esenţa acelora, ci prin esenţa sa, deoarece substanţa sa stă în toate drept cauza primară, cum s-a spus.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că cineva poate spune că este prezent altuia în măsura în care este în faţa aceluia, fiind totuşi distant după substanţa sa, cum s-a spus. Pot fi deci două moduri posibile: prin esenţă şi prin prezenţă.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că este de natura ştiinţei şi voinţei ca ştiutul să fie în cel ce ştie şi voitul în cel ce voieşte. Urmează de aici că în privinţa ştiinţei şi voinţei mai curând lucrurile sunt în Dumnezeu decât Dumnezeu în lucruri. Cât priveşte puterea, care este un principiu de-a acţiona în altul, de unde reiese că în privinţa ei orice agent este comparat şi aplicat unui lucru exterior. Şi deci prin putere se poate spune că agentul e în altul.

4.*La a patra obiecţie* vom spune că nici o altă perfecţiune adăugată substanţei nu face ca Dumnezeu să fie în altul ca obiect

cunoscut şi iubit[97] ca graţia, şi deci graţia face singularitatea modului de existenţă al lui Dumnezeu în lucruri. Există însă şi alt mod singular de-a fi al lui Dumnezeu în om prin unire, de care vom vorbi la locul său.

CAPITOLUL 4

ESTE OARE PROPRIU LUI DUMNEZEU DE-A FI PRETUTINDENI ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că a fi pretutindeni nu ar fi propriu lui Dumnezeu. După Filosof este universal a fi pretutindeni şi totdeauna; şi chiar materia primară, care e în toate corpurile, e pretutindeni. Nici unul însă nu e Dumnezeu, cum s-a spus. Deci a fi pretutindeni nu e propriu lui Dumnezeu.

2. *Pe lângă aceasta*, numărul este în lucrurile numărate. Dar tot Universul este constituit din ceva numeric, cum spune *Sap.*, IX, 21. Deci este un număr care este în tot Universul, deci pretutindeni.

3. *Mai mult*, întregul Univers este într-un fel de corp perfect, cum spune în *Cerul şi lumea**, I, 1. Dar tot Universul este pretutindeni, de-oarece în afara lui nu e alt loc. Deci nu numai Dumnezeu e pretutindeni.

4. *De asemenea*, dacă vreun corp ar fi infinit, n-ar exista alt loc în afara lui. Deci ar fi pretutindeni. Astfel, a fi pretutindeni nu pare a fi propriu lui Dumnezeu [98].

5. *Pe lângă aceasta*, sufletul, cum spune Augustin (*De Trin.*, VI, 6), este „întreg în întreg corpul şi întreg în orice parte a lui". Dacă deci n-ar fi în toată lumea decât o singură fiinţă vie, sufletul ei ar fi pretutindeni. Şi deci a fi pretutindeni nu e propriu lui Dumnezeu.

6. *De asemenea*, Augustin spune în *Epist. ad Volusianum*, 2: „Sufletul unde vede acolo simte, unde simte acolo trăieşte, unde

* De Aristotel.

trăieşte acolo este". Dar sufletul vede aproape pretutindeni, căci succesiv vede chiar întregul cer. Deci sufletul este pretutindeni.

Dar este contrar ce spune Ambrosius în cartea *Despre Sf. Duh*, I, 7: „Cine ar îndrăzni să spună că Sf. Duh este o creatură, când el este pretutindeni şi totdeauna în toate; lucru propriu divinităţii ?".

Voi răspunde spunând că a fi pretutindeni, în primul rând şi prin sine, este propriu lui Dumnezeu. Spun însă a fi pretutindeni primul, căci prin sine totul e pretutindeni. Dacă însă ar fi pretutindeni în sensul că diferite părţi ar fi în diferite locuri existente, n-ar putea fi primul pretutindeni, deoarece ce convine unui lucru în funcţie de-o parte a sa nu convine acestuia în primul rând. Precum dacă un om e alb la dinţi, albeaţa nu convine în primul rând omului, ci dinţilor. Deci a fi pretutindeni prin sine spun despre acela căruia nu-i convine să fie pretutindeni prin accident din cauza unei supoziţii restrictive, deoarece precum un grăunte de mei ar fi pretutindeni, dacă n-ar mai fi alt corp. A fi însă pretutindeni prin sine convine numai aceluia care, când este aşa, orice poziţie ar lua va fi totuşi pretutindeni.

Şi acest lucru este propriu lui Dumnezeu. Deoarece în orice locuri ar fi pus, chiar de-ar fi infinit peste cele ce sunt, e necesar ca Dumnezeu să fie în toate, căci nimic nu poate fi decât prin el. Deci a fi pretutindeni şi prin sine convine lui Dumnezeu şi îi este propriu; deoarece în orice locuri ar fi presupus, e necesar ca acolo să fie Dumnezeu, nu ca parte, ci ca el însuşi.

1. *La prima obiecţie* voi spune că universalul şi materia primă sunt ceva pretutindeni, dar nu după aceeaşi esenţă[99].

2. *La a doua obiecţie* voi spune că numărul, care e accident, nu este într-un loc prin sine, ci prin accident. Nici nu este tot în orice numărătoare, ci doar parţial. Şi aşa nu urmează că este primul şi prin sine pretutindeni.

3. *La a treia obiecţie* voi spune că tot corpul Universului este pretutindeni, dar nu primul, căci nu tot e în orice loc, ci doar părţile sale. De asemenea nu e nici prin sine, deoarece dacă ar fi pus în alte locuri nu ar fi în ele.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că dacă ar fi un corp infinit, ar fi pretutindeni dar numai în funcţie de părţile sale.

5. *La a cincea obiecţie* vom spune că, dacă ar fi numai o singură fiinţă vie, sufletul ei ar fi pretutindeni cu adevărat primul, dar accidental.

6. *La a şasea obiecţie* vom spune că, după cum se spune că se poate vedea sufletul cuiva se poate înţelege în două feluri. Un fel după cum acest adverb „undeva“ determină actul vederii ca parte a obiectului. Şi cum este adevărat că, atât timp cât vezi cerul te simţi în cer şi după aceeaşi motivaţie se simte în cer. Nu înseamnă însă că trăieşte sau se simte în cer. Căci a trăi şi a fi nu implică faptul de-a trece într-un obiect exterior. Altfel se poate înţelege dacă adverbul determină actul vederii în sensul că ceva emană de la cel ce vede. Şi dacă este adevărat că sufletul unde simte şi vede, acolo este şi trăieşte, după acest mod de-a vorbi. Şi asta nu înseamnă că ar fi pretutindeni.

QUAESTIO IX

DESPRE IMUTABILITATEA DIVINĂ

În continuare trebuie să luăm în considerare despre imutabilitatea şi eternitatea divină, care imutabilităţii urmează.

Cu privire la imutabilitate sunt de cercetat două probleme: 1. Oare Dumnezeu este el absolut imutabil ? — 2. Oare a fi imutabil este propriu lui Dumnezeu ?

CAPITOLUL 1

OARE DUMNEZEU ESTE ABSOLUT IMUTABIL?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu ar fi absolut imutabil. Orice se mişcă prin el însuşi este într-un fel mutabil. Dar, cum spune Augustin (*Super Genes.*, VIII, 20): „Spiritul creator se mişcă dar nu prin timp sau prin loc." Deci Dumnezeu este într-un fel schimbător.

2. Despre înţelepciune se spune în *Sfânta Scriptură* că este „mobil mai presus de orice mişcare". Or, Dumnezeu este însăşi înţelepciunea. Deci Dumnezeu este într-un fel mutabil.

3. *Pe lângă aceasta*, mişcarea înseamnă a se apropia şi a se îndepărta. Asemenea lucruri însă se spun despre Dumnezeu în

Scripturi (*Epistola Apostolului Iacob*, IV, 8): „Apropiaţi-vă de Dumnezeu şi el se va apropia de voi". Deci Dumnezeu este schimbător.

Dar contrar spune *Malahia* (III, 6): „Eu sunt Dumnezeu şi nu mă schimb".

Răspund spunând că, din cele spuse mai înainte, se arată că Dumnezeu este întru totul imutabil. *Mai întâi* că, după cum s-a spus mai sus, el este prima fiinţă, de aceea îi spunem Dumnezeu; şi deoarece este prima fiinţă trebuie să fie *act pur* excluzând intervenţia altei puteri, prin aceea că puterea este în mod absolut posterioară actului. Dar orice se mişcă într-un fel sau altul este în stare de potenţă. De aci rezultă că Dumnezeu este imposibil să se mişte în vreun fel.

În al doilea rând, deoarece orice lucru care se mută, într-o măsură rămâne şi în alta se mută, după cum ceea ce se schimbă din albeaţă în negreaţă, rămâne după substanţă. Şi aşa în orice lucru care se schimbă are loc o compoziţie. S-a arătat însă mai sus că în Dumnezeu nu este nici o compoziţie, ci e absolut simplu. Este deci clar că Dumnezeu nu poate să se schimbe.

În al treilea rând, deoarece tot ce se mişcă, prin mişcare câştigă ceva, şi ajunge la ceva care mai înainte nu-i aparţinea. Dumnezeu însă, deoarece este infinit, cuprinde în sine întreaga plenitudine a perfecţiunii a tot ce există. Nu poate deci să câştige altceva, nici să se extindă în altceva care nu-i aparţinea de la început. De unde reiese că schimbarea nu este compatibilă cu Dumnezeu. Şi de aci ar rezulta faptul că unii dintre antici*, oarecum obligaţi de însuşi adevărul, au atribuit primului principiu de-a fi imobil.

1. *La prima obiecţie* vom spune că Augustin se exprimă aici conform felului în care Platon spunea că primul motor se mişcă prin forţă proprie, numind-o mişcare. Cum deci Dumnezeu se înţelege, se vrea şi iubeşte în sine mişcarea, au zis unii. Aşadar, deoarece Dumnezeu se înţelege şi se iubeşte pe sine, sub acest raport au spus unii că Dumnezeu se mişcă pe sine. Dar nu în sensul în care mişcarea şi schimbarea ar fi *în potenţialitate*, ci cum vorbim acum de mutare şi mişcare.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că despre înţelepciune se spune că este mobilă prin similitudine, în sensul că asemănarea sa se

* Filosofii.

răspândeşte până la ultimele elemente ale lucrurilor. Căci nimic nu poate exista dacă nu porneşte de la divina înţelepciune prin oarecare imitare, precum de la primul principiu efectiv şi formal. Tot aşa cum operele de artă pornesc de la înţelepciunea artistului. Aşadar, în măsura în care o asemănare cu înţelepciunea divină porneşte gradual de la creaturile cele mai desăvârşite, care participă în mai mare măsură la asemănarea cu el, până la cele mai mărunte lucruri, care participă în mai mică măsură, s-ar putea spune că e un proces şi o mişcare a înţelepciunii divine în lucruri. Aşa cum spunem că soarele ajunge până la pământ, în măsura în care razele luminii sale ajung până la pământ. Şi în acest fel spune şi Dionysios (*Cael. hier.*, 1) că „orice proces al majestăţii divine vine la noi ca o mişcare de la Părintele luminilor".

3. *La a treia obiecţie* voi spune că tot aşa spun despre Dumnezeu în mod metaforic şi *Scripturile*. Precum se spune că soarela intră sau iese din casă, în măsura în care razele lui ajung până la casă. Tot aşa se spune că Dumnezeu se apropie de noi sau se îndepărtează de noi, în măsura în care resimţim influenţa bunătăţii lui sau nu.

CAPITOLUL 2

OARE A FI IMUTABIL ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că a fi imutabil nu este propriu lui Dumnezeu. Căci spune Filosoful (*Metaph.*, II, 2) că materie e tot ce se mişcă. Dar substanţele cele create, precum îngerii şi sufletele, care nu au materie, cum pare unora. Deci a fi imutabil nu este propriu lui Dumnezeu.

2. *Pe lângă aceasta*, tot ce se mişcă se mişcă spre un scop; iar ce a atins ultimul ţel nu mai mişcă. Dar unele creaturi deja au ajuns la ultimul ţel, precum toţi fericiţii. Deci unele creaturi sunt imobile.

3. *De asemenea*, tot ce e mutabil e variabil. Dar formele sunt invariabile, cum se spune în cartea *Sex principiorum* [1][100], că „forma constă dintr-o simplă şi invariabilă esenţă". Deci nu e propriu doar lui Dumnezeu să fie imutabil.

Dar e contrar ce spune Augustin (*De natura boni*, 1): „Singur Dumnezeu e imutabil; cele ce-a făcut, deoarece sunt făcute din nimic, sunt mutabile".

Răspund spunând că singur Dumnezeu este întru totul imutabil; orice creatură de orice fel e mutabilă. Trebuie însă ştiut că despre mutabil se poate vorbi în două feluri. Un fel prin puterea care este în sine. Alt fel de putere care este în altul. Dar toate creaturile, înainte de-a fi create, nu era posibil să existe prin altă putere creată, deoarece nimic creat nu poate fi etern, ci doar prin puterea divină, deci numai Dumnezeu putea să le producă. Şi cum este în puterea voinţei divine de-a stabili toate lucrurile în existenţă, tot aşa depinde de el să le păstreze în viaţă. Dar nu este altă cale de-a le păstra în viaţă decât dându-le permanent viaţă. De aci urmează că dacă acţiunea lui ar înceta, toate s-ar reîntoarce în neant, cum spune Augustin (*Super Genes.*, 12). Astfel deci, cum a fost în puterea creatorului ca ele să existe, înainte ca ele să existe *per se*, tot aşa este în puterea creatorului, când ele există prin sine, să nu mai fie. Aşadar, prin puterea care este în altul, adică în Dumnezeu, sunt mutabile, întrucât de el au putut fi produse din nimic în fiinţă, tot aşa pot fi reduse în nefiinţă.

Dacă însă s-ar spune că ceva este mutabil prin puterea însăşi existenţei sale, chiar şi aşa orice creatură e mutabilă. Există însă în creatură o dublă putere, adică activă şi pasivă. Spun însă putere pasivă, întrucât poate să-şi asigure perfecţiunea sa, sau în a exista sau în a-şi urmări scopul. Dacă deci mutabilitatea unui lucru este conformă cu puterea sa de-a exista, atunci mutabilitatea nu este în toate, ci numai în acelea care au în ele însele această posibilitate, compatibilă şi cu a nu exista. Astfel, în corpurile inferioare există mutabilitate cu privire la existenţa lor substanţială, deoarece materia lor poate să existe cu privaţiunea formei lor substanţiale. Or, cât priveşte existenţa lor accidentală, dacă acel subiect „omul" poate să nu fie alb, adică poate să devină din alb, non-alb. Dacă însă cu adevărat poate să fie un asemenea accident care derivă din principiile esenţiale ale subiectului, lipsa acelui accident nu poate rămâne în acel subiect. Căci subiectul nu poate să se schimbe în funcţie de acel accident, precum zăpada nu poate deveni neagră. Într-adevăr, în corpurile cereşti însă, materia nu comportă privaţiunea formei în sine, deoarece forma epuizează toată potenţialitatea materiei. De aceea corpurile celeste nu sunt supuse

schimbării în funcție de existența lor substanțială, ci după existența lor locală, căci subiectul este compatibil cu privațiunea unui loc sau altul[101]. Într-adevăr, substanțele incorporale, care sunt ele însele forme subzistente, care au totuși esența lor proprie, în trecerea la acțiune, nu comportă în sine privațiunea acestui act. Deoarece ființa își urmează forma, și nimic nu piere decât dacă își pierde forma. De unde în însăși forma nu este puterea de-a nu mai fi; astfel că în acest fel substanțele sunt imutabile și invariabile după ființă. Și acest lucru îl spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV, 1) că „substanțele intelectuale ale lumii create sunt pure de orice generațiune și de orice variațiune, pentru că sunt incorporale și imateriale". Și totuși rămâne în ele o dublă mutabilitate. Una că sunt în putere spre scopul lor, adică au în ele posibilitatea de-a alege binele de rău, cum spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 3). Alta după loc, întrucât, dotate cu o putere limitată, ele pot atinge acele locuri pe care mai înainte nu le ajungeau. Acest lucru nu se poate spune despre Dumnezeu, deoarece infinitatea sa umple toate, cum s-a spus.

Așadar orice creatură are putere de schimbare; sau ca ființă substanțială, cât și la corpurile coruptibile; sau numai după existența locală, la corpurile cerești. Sau în raport cu finalitatea și aplicarea virtuții active la diferite ființe, precum îngerii. Și în mod universal toate creaturile sunt mutabile, în funcție de puterea Creatorului, în a cărui putere stă ca ele să fie sau nu. De aci, urmează că Dumnezeu nu e mutabil în nici unul din aceste feluri, fiindu-i proprie imutabilitatea în mod absolut.

1. *La prima obiecție* voi spune că ea se referă la cele ce sunt schimbătoare după substanță sau accidental. De astfel de mutare tratează filosofii.

2. *La a doua obiecție* voi spune că îngerii buni se bucură de o supraimutabilitate după ființarea lor, care se potrivește cu natura lor, au imutabilitatea de-a alege prin virtutea divină. Rămâne totuși în ei mutabilitate după loc.

3. *La a treia obiecție* voi spune că formele sunt invariabile, deoarece nu pot fi subiect variațiunii. Sunt totuși supuse variațiunii, întrucât subiectul la ele se schimbă. De aci după cum sunt așa se schimbă, nu ca entități, subiect al existenței, ci că prin ele ceva există.

QUAESTIO X

DESPRE ETERNITATEA LUI DUMNEZEU

Urmează problema eternităţii.

Şi aici sunt de cercetat şase probleme : 1. Ce este eternitatea. — 2. Dacă Dumnezeu este etern. — 3. Dacă a fi etern este propriu lui Dumnezeu. — 4. Dacă eternitatea diferă de timp. — 5. Despre diferenţa dintre ev şi timp. — 6. Dacă e un singur ev (*aevu*) cum este un timp şi o eternitate.

CAPITOLUL 1

DACĂ ESTE POTRIVIT CA ETERNITATEA SĂ FIE DEFINITĂ: POSEDAREA PERFECTĂ ŞI SIMULTANĂ A UNEI VIEŢI FĂRĂ SFÂRŞIT

*La primul capito*l procedăm aşa: 1. Se pare că nu e convenabilă definiţia eternităţii, cum propune Boetius (*De consol.*, V, 6), spunând că „eternitatea este posesiunea unei vieţi perfecte, simultane şi fără sfârşit". Termenul *interminabil* are un sens negativ. Dar negaţia nu are sens decât în lucrurile care sunt deficiente, care nu se potrivesc eternităţii. Deci în definirea eternităţii nu trebuie pus cuvântul „interminabil".

2. *Pe lângă aceasta*, eternitatea semnifică un fel de durată. Durata însă mai mult la existenţă decât la viaţă. Deci nu a trebuit pus în definiţia eternităţii cuvântul „viaţă", ci mai curând „existenţă, fiinţare".

3. *Mai apoi*, „tot“ se spune despre ce are părţi. Acest cuvânt însă nu se potriveşte eternităţii, care e simplă. Este deci inconvenient să spui „tot“.

4. *De asemenea*, mai multe zile nu pot să fie simultane, nici mai multe timpuri. Dar în eternitate se spune de mai multe zile şi timpuri. Căci spune în *Mihea* (V, 2): „L-a întors pe acela la începutul zilelor eternităţii“ şi în *Epistola către Romani* (XIV, 25): „Conform revelaţiei misterului timpurilor eternităţii, tăceţi“. Deci eternitate nu înseamnă simultaneitate.

5. *Pe lângă aceasta*, *tot* şi *perfect* sunt identice. Aşadar dacă ai spus *tot* e superfluu să adaugi *perfect*.

6. *Mai apoi*, *posesiune* nu ţine de durată. Eternitate însă e ceva durată. Deci eternitate nu înseamnă posesie.

Răspund spunând că, precum în cunoaştere lucrurile mai simple trebuie să ne vină prin unele compuse, tot aşa în cunoaşterea eternităţii trebuie să venim prin timp, care nu este nimic altceva decât numărul mişcărilor în ordinea anterior şi posterior. Cum însă în orice mişcare este succesiune de anterior şi posterior, prin care înţelegem timpul. Or, acolo unde nu este mişcare şi acelaşi lucru este permanent, nu se poate vorbi de anterior şi posterior. Aşadar, precum raţiunea timpului consta în numărarea de anterior şi posterior în mişcare, tot aşa în înţelegerea uniformităţii, care e în afara mişcării, constă raţiunea eternităţii[102].

De asemenea, ceea ce se numeşte a măsura timpul, adică ce are un început şi un sfârşit în timp, cum se spune în *Fizica*, IV, 12. Şi aşa şi este, căci în tot ce mişcă se acceptă un început şi un sfârşit[103]. Dar ce este absolut imutabil, nici succesiune, nici început sau sfârşit nu poate avea.

Astfel eternitatea se recunoaşte prin două elemente. Primul că cel ce este în eternitate este interminabil şi lipsit de început şi sfârşit (ca termeni de referinţă). Apoi prin aceea că însăşi eternitatea este lipsită de succesiune, existând în totalitate simultan.

1. *La prima obiecţie* vom spune că a defini în continuare lucrurile simple prin negare, precum şi punctul este „ceva ce nu are părţi“. Dar nu este aşa, deoarece negaţia ţine de esenţa lucrurilor, dar deoarece intelectul nostru, care mai întâi înţelege lucrurile compuse, nu se poate ajunge la cunoaşterea celor simple decât prin negarea compoziţiei.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că ceea ce este cu adevărat etern nu e numai existenţă, ci şi viaţă. Şi însăşi *a trăi* se extinde la o operaţie, nu doar la *a fi*. Însă procesul operaţiei pare să se extindă mai mult la acţiune decât la existenţă, deci timpul e numărul mişcării.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că *eternitate* se spune *tot,* nu că ar avea părţi, ci că nu-i lipseşte nimic.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că, precum Dumnezeu, care e incorporal, este denumit metaforic în *Scripturi*, cu ajutorul unor nume de lucruri corporale, tot aşa şi eternitatea, care există toată simultan, cu ajutorul unor termeni temporali succesivi.

5. *La a cincea obiecţie* vom spune că, la timp, sunt două elemente de considerat. Unul însuşi timpul, care este succesiv şi *acum* al timpului, care este imperfect. Se spune însă *tot* despre scurgerea timpului, şi *perfect*, excluzând pe *acum* al timpului.

6. *La a şasea obiecţie* vom spune că acela care este posedat are siguranţă şi linişte. De aceea, pentru a desemna imutabilitatea şi durabilitatea eternităţii, se foloseşte numele de *posesiune.*

CAPITOLUL 2

OARE SĂ FIE DUMNEZEU ETERN ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu ar fi etern. Dar nimic din ce este făcut nu se poate atribui lui Dumnezeu. Dar eternitatea este ceva făcut. Căci spune Boetius (*De Trinitate*, 4): „Clipa care curge face timpul, clipa care rămâne face eternitatea". Şi Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 23) spune că „Dumnezeu este autorul eternităţii". Deci Dumnezeu nu este etern.

2. *Pe lângă aceasta*, ce este înaintea eternităţii şi ce este după ea nu este pe măsura eternităţii. Dar Dumnezeu este dinaintea eternităţii, cum se spune în cartea *Despre cauze*, 2, şi după eternitate, cum spune *Exod*, XV,18 că „Domnul va împărăţi în veac şi peste veac". Deci a fi etern nu convine lui Dumnezeu.

3. *De asemenea*, eternitatea este o măsură oarecare. Dar lui Dumnezeu nu i se potriveşte să fie măsurat. Deci nu i se potriveşte să fie etern.

4. *Mai apoi*, în eternitate nu există prezent, trecut şi viitor, deoarece totul este simultan, cum s-a spus. Dar despre Dumnezeu

se spun în *Scripturi* verbe la *timp prezent, trecut și viitor*. Deci Dumnezeu nu este etern.

Dar este contrar ce spune Athanasius (în *Simbol.*): „Etern e Tatăl, etern e Fiul, etern e Spiritul Sfânt".

Voi răspunde zicând că noțiunea de eternitate este consecința imutabilității, precum a timpului este mișcarea, cum s-a spus. Prin urmare, cum Dumnezeu este absolut imutabil, lui i se cuvine să fie etern absolut. Nu numai că este etern, dar este propria sa eternitate. În timp ce nici un alt lucru nu are durata sa proprie, căci nu este propria existență. Dumnezeu însă este propria sa esență uniformă. Deci fiind esența sa este eternitatea sa[104].

1. *La prima obiecție* vom spune așa: că „acum stând" se spune că face eternitatea după înțelegerea noastră. Când însă în intelectul nostru se concepe noțiunea de timp, ceea ce se înțelege este fluxul însuși al lui *acum*, dar când ne referim la eternitate înțelegem *acum* stând. Când însă Augustin spune: „Dumnezeu este autorul eternității" se referă la o eternitate prin participație. Căci în acest fel Dumnezeu comunică eternitatea sa altor ființe și imutabilitatea.

2. Și cu aceasta se rezolvă și *a doua obiecție*. Căci se spune că Dumnezeu este înaintea eternității pe care o comunică unor substanțe imateriale. Se spune însă și că „inteligența este egală eternității". Se spune și în *Exod*: „Domnul va împărăți în veac și peste veac", înțelegând prin *etern, secol* în altă traducere. Așadar, se spune că Dumnezeu domnește peste eternitate, adică peste secole, peste orice durată dată. Secolul nu este altceva decât o durată a unui lucru, cum se spune în *De coelo*, I, 9. Sau se spune chiar a domni mai presus de etern, deoarece chiar dacă ceva este permanent (precum mișcarea cerului după unii filosofi), totuși Dumnezeu domnește peste orice, în măsura în care domnia sa este total și simultan (*totum simul*).

3. *La a treia obiecție* vom spune că eternitatea nu este altceva decât Dumnezeu însuși. De aceea nu se spune *Dumnezeu etern*, ca și cum ar fi într-un fel măsurat, ci apare aci ideea de măsură numai în funcție de înțelegerea noastră.

4. *La a patra obiecție* voi spune că vorbele din diverse timpuri sunt atribuite lui Dumnezeu în măsura în care eternitatea lui include toate timpurile[105], nu în sensul că el însuși s-ar schimba după prezent, trecut și viitor.

CAPITOLUL 3

OARE A FI ETERN ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că a fi etern nu ar fi propriu numai lui Dumnezeu. Cum se spune la *Daniel* (XII, 3): „Cei care vor învăţa pe mulţi dreptatea vor fi ca stelele în perpetuă eternitate". Nu că ar fi mai multe eternităţi, dacă singur Dumnezeu este etern. Aşadar, nu numai Dumnezeu singur este etern.

2. *De asemenea, Matei* (XXV, 41) spune: „Duceţi-vă de la mine blestemaţilor în focul etern". Aşadar, nu numai Dumnezeu este etern.

3. *Mai apoi,* orice este necesar este etern. Dar multe sunt necesare, precum toate principiile demonstraţiei şi toate propoziţiile demonstrative. Deci nu singur Dumnezeu este etern.

Dar dimpotrivă, este ce spune Hieronymos către Marcella: „Dumnezeu singur este cel care nu are un început". Deci orice are un început nu e etern. Aşadar, Dumnezeu singur este etern.

Răspund spunând că eternitatea cu adevărat proprie este numai în un singur Dumnezeu. Deoarece eternitate înseamnă imutabilitate, cum s-a spus. Dar singur Dumnezeu este absolut imutabil, cum s-a spus. Totuşi, pentru că Dumnezeu face parte şi altor creaturi din imutabilitatea sa, în felul acesta şi altele participă la eternitatea sa.

Unii însă au parte de această imobilitate de la Dumnezeu numai în privinţa de-a exista, cum spune *Eclesiastul* (I, 4): Pământul „rămâne de-a pururi". Despre unele lucruri se spune în *Scripturi* că sunt eterne din cauza lungimii duratei lor, adică sunt coruptibile. Precum în *Psalmi* (LXXV, 5): „munţi eterni" şi în *Deuteronom* (XXXIII, 15): „pomii colinelor eterne". Alte fiinţe participă însă în mai mare măsură la sensul de *eternitate*, întrucât au intransmutabilitate, fie după esenţa lor, fie după intervenţia ulterioară a lui Dumnezeu. Precum îngerii şi fericiţii care se bucură de Verbul lui Dumnezeu. Căci cu privire la această viziune a Verbului divin nu sunt oare la Sfinţi „cugetări abundente"?, cum zice Augustin (*De Trin.*, XV, 16). De asemenea, cei ce văd pe Dumnezeu se spune că au viaţă eternă, după *Ioan* (XVII, 3):„Aceasta este viaţa eternă, să te cunoască pe tine".

1. *La prima obiecție* voi spune că se vorbește de multe eternități, după cum sunt mulți participanți la eternitate prin însăși contemplarea lui Dumnezeu.

2. *La a doua obiecție* voi spune că se vorbește despre focul iadului mai mult din cauza interminabilității lui. Și totuși în pedepsele acelora este o schimbare, cum spune *Iov* (XXIV, 19): „De la căldura maximă vor trece la apele zăpezilor". Deci în infern nu e o adevărată eternitate, ci mai mult timp, cum spun *Psalmi* (LXXX, 16): „Va fi timpul acelora în veci".

3. *La a treia obiecție* voi spune că *necesar* semnifică ceva ca adevărul. Adevărul însă, după Filosof (*Metaph.*, V, 4) este în intelect. Conform acestui principiu cele adevărate și necesare sunt eterne, deoarece sunt în intelectul etern, care este intelectul divin singur. De unde nu urmează că altcineva decât Dumnezeu e etern.

CAPITOLUL 4

OARE ETERNITATEA DIFERĂ DE TIMP ?

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. Se pare că eternitatea nu este altceva decât timpul. Este însă imposibil ca să fie două măsuri ale duratei în același timp, decât una ar fi parte a altceva; căci nu pot fi simultan două zile sau două ore; dar zi și oră pot fi simultan, deoarece ora e parte a zilei. Dar eternitatea și timpul sunt simultane, deoarece ambele sunt într-un fel măsuri ale duratei. Cum deci eternitatea nu e parte a timpului, deoarece eternitatea excede timpului și îl include, se pare că timpul e parte a eternității și nu altceva decât eternitatea[106].

2. *Pe lângă aceasta*, după Filosof (*Fizica,* IV, 1), *acum* al timpului rămâne același în tot timpul. Or, acest lucru pare să constituie sensul eternității, care se identifică, indivizibilă în tot decursul timpului. Deci eternitatea este *acum* al timpului. Dar *acum* al timpului nu e altceva decât substanța timpului. Deci eternitatea nu e altceva decât substanța timpului.

3. *De asemenea*, precum măsura primei mișcări este măsura tuturor mișcărilor, cum se spune în *Fizica* (IV, 14), deci se pare că măsura

primei ființe este măsura tuturor ființelor. Dar eternitatea e măsura primei ființe, care este ființa divină. Deci eternitatea este măsura tuturor ființelor. Dar existența lucrurilor coruptibile se măsoară prin timp. Deci timpul sau este eternitate sau altă eternitate.

Dar este contrar faptul că eternitatea este toată simultan; în timp însă este anterior și posterior. Deci timpul și eternitatea nu sunt identice.

Răspund spunând că este clar că timpul și eternitatea nu sunt identice. Dar sensul acestei diversități, motiv pentru care unii au atribuit-o faptului că eternitatea nu are nici început, nici sfârșit, pe când timpul are și început și sfârșit. Dar această diferență este accidentală, nu prin sine. Dat fiind însă că timpul totdeauna *a fost* și totdeauna *va fi* , după poziția acelora care considerau mișcarea cerului eternă, de aici ar rămâne totuși o diferență între eternitate și timp, cum spune Boetius (*De consol.*, V, 6), prin aceea că eternitatea este întreagă simultan, ceea ce nu se potrivește timpului. Căci eternitatea este măsura permanenței, timpul însă a mișcării[107].

Dacă totuși sus-zisa diferență se referă la cele măsurate, nu la măsuri, asta este altceva. Deoarece numai acel lucru este măsurat în timp care are și început și sfârșit în timp, cum se spune în *Fizica*, IV, 12. Dacă deci mișcarea cerului ar dura permanent, timpul nu s-ar măsura după întreaga sa durată, întrucât infinitul nu este măsurabil, ci se măsoară doar un oarecare circuit, care are început și sfârșit în timp.

Se poate totuși să aibă și alt sens, dacă se acceptă ideea de început și sfârșit potențial. Dat fiind însă că timpul durează permanent este totuși posibil să se consemneze în timp un început și un sfârșit, acceptându-se acestea ca părți ale lui, după cum spunem începutul și sfârșitul zilei sau al anului: lucru ce nu se petrece în eternitate.

Dar această diferență are drept consecință faptul că este prin sine și mai întâi diferența, prin aceea că eternitatea este în totalitate simultană, nu însă și timpul.

1. *La prima obiecție* vom spune că în felul acela s-ar proceda dacă timpul și eternitatea ar fi măsuri ale aceluiași gen; dar acest lucru ar fi fals, datorită măsurătorilor diferite ale timpului și eternității[108].

2. *La a doua obiecție* voi spune că *acum* al timpului este identic sie în tot cursul timpului, dar rațional este diferit, prin aceea că precum timpul răspunde mișcării, tot așa *acum* al timpului răspunde mobilității. Dar mobilitatea este de asemenea subiect al lui, în tot

decursul timpului, dar din motiv diferit, întrucât constă din *aici* şi *acolo*. Şi această alternanţă a lui este mişcarea. La fel fluxul însuşi al lui *acum*, după un raţionament alternativ, este timpul. Eternitatea rămâne aceeaşi şi subiectiv şi raţional. Deci eternitatea nu este acelaşi lucru cu *acum* al timpului[109].

3. *La a treia obiecţie* voi spune că precum eternitatea e propria măsură a esenţei sale, tot aşa timpul este propria măsură a mişcării. De aici, după cum orice existenţă constă în permanenţa esenţei şi se subordonează transmutării, se depărtează de eternitate şi este supus timpului. Esenţa deci a lucrurilor coruptibile, care este transmutabilă, nu măsoară eternitatea, ci timpul. Timpul măsoară nu numai mişcarea, ci şi repaosul, care este starea a ceva născut pentru a se mişca, dar nu se mişcă.

CAPITOLUL 5

DESPRE DIFERENŢA DINTRE EV ŞI TIMP

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că evul nu este altceva decât timpul. Spune însă Augustin (*Super Genes*., VIII, 20, 22) că „Dumnezeu mişcă creatura spirituală în timp". Dar evul se spune că este măsura substanţelor spirituale. Deci timpul nu diferă de ev.

2. *Pe lângă aceasta*, sensul timpului este că are *înainte* şi *după*; iar sensul eternităţii este că e *tot simultan*, cum s-a spus mai sus. Dar evul nu este eternitate, căci zice (*Înţelepciunea lui Iisus Sirah*, I, 1): toată înţelepciunea este de la Domnul şi cu el este „în veac (ev)". Deci nu este totul simultan, ci are *înainte* şi *după*; deci este timp.

3. *De asemenea*, dacă în ev nu este *înainte* şi *după*, urmează că etern nu diferă *este*, *a fost* sau *va fi*. Cum însă este imposibil să se spună etern *nu a fost*, urmează că e imposibil şi în veac *nu va fi*. Acest lucru este fals, deoarece Dumnezeu poate reduce orice la nimic.

4. *Mai apoi*, cum durata celor eterne este infinită pentru ele, dacă evul ar fi *tot simultan* ar urma că orice creatură să fie infinită în actualitate, ceea ce este imposibil. Deci evul nu diferă de timp.

Dar e contrar ce spune Boetius (*De consol.*, III, 9): „Tu, Doamne, poruncești timpului să pornească de la ev".

Răspund spunând că evul diferă de timp și eternitate, precum ceva intermediar. Dar despre diferența dintre ele unii afirmă că eternitatea nu are început și sfârșit; evul are însă început, dar nu și sfârșit; timpul de asemenea are un început și un sfârșit. Dar această diferență este accidentală, cum s-a spus mai sus. Deoarece dacă chiar cele eterne au fost totdeauna și vor fi totdeauna, cum spun unii; sau chiar dacă cândva vor pieri, lucru posibil pentru Dumnezeu; oarecum evul se distinge de eternitate și de timp.

Unii într-adevăr disting diferența dintre acestea trei prin aceea că eternitatea nu are *înainte* și *după*; timpul însă are *înainte* și *după*, adică noutate și vechime; evul are *înainte* și *după* fără noutate și vechime. Dar această poziție implică contradicții. Ceea ce totuși apare manifest, dacă noutate și vechime se referă la însăși măsura. Cum însă *înainte* și *după* al duratei nu pot fi simultan, dacă evul are *înainte* și *după*, trebuie ca prima parte a evului să treacă, apoi să vină ceva nou; și astfel va fi inovație chiar în ev, ca în timp. Dacă însă acești termeni se referă la lucrurile măsurate, atunci urmează inconveniente. Dar ce este lucru temporal nu se învechește prin timp care este transmutabil. Și din transmutabilitatea lucrului măsurat apare *înainte* și *după*, cum s-a spus (*Fizica*, IV, 12). Așadar, dacă însă nici eternul nu poate îmbătrâni, nici întineri, asta va fi din cauză că este intransmutabil. Deci măsura lui nu va avea *înainte* și *după*.

Va trebui însă spus că, precum eternitatea este măsura de-a fi permanent, întrucât ceva se îndepărtează de-a fi permanent, prin asta se îndepărtează de eternitate. Unele însă se îndepărtează de permanența ființării, din cauză că esența lor este supusă transmutării, sau constă din transmutare; și în acest fel se măsoară în timp, precum orice mișcare și chiar tot ce este coruptibil. Altele se îndepărtează mai puțin de permanența de-a fi, deoarece esența lor nu constă din transmutație, și nici nu este supusă transmutației; totuși au oarecare transmutație sau în acțiune, sau în potență. Așa este în corpurile celeste, a căror esență substanțială este intransmutabilă. Totuși, esența intransmutabilă are o transmutabilitate în funcție de loc. Așa se petrec lucrurile cu îngerii care au intransmutabilitate prin esență, dar transmutabilitate prin alegere, care ține de natura lor. Și cum transmutabilitatea celor

inteligenți și sensibili se referă într-un fel și la locuri. În acelaşi fel se măsoară și evul, care este media dintre eternitate și timp. Ființa însă care are ca măsură eternitatea nu e nici mutabilă, nici supusă schimbării. Dacă deci timpul are *înainte* şi *după*, evul însă nu are înainte și după în sine, dar i se pot atribui; eternitatea însă nu are *înainte* și *după*, nici nu i se pot aplica.

1. *La prima obiecție* voi spune că, în creaturile spirituale, cele referitoare la afecțiuni și inteligență, în care există succesiune, se măsoară prin timp. Acest lucru îl spune și Augustin (*ibid*, 20), a se mişca în timp înseamnă prin afecțiuni. Cât privește însă esența lor naturală, se măsoară prin ev. Dar prin viziunea gloriei participă la eternitate[110].

2. *La a doua obiecție* voi spune că evul e tot simultan, nu însă eternitatea, căreia îi aparține și *înainte* și *după*.

3. *La a treia obiecție* voi spune că în însăşi ființa îngerului, considerată în sine, nu este diferență între trecut și viitor decât numai prin schimbările care se adaugă. Dar când spunem că îngerul este, sau a fost, sau va fi, diferă doar după accepția intelectului nostru, care concepe ființa îngerului prin comparație cu diversele părți ale timpului. Deci când spunem că îngerul este sau a fost, presupune altceva decât că contrariul său nu se supune puterii divine; când însă spunem va fi nu se presupune altceva. Dar când spunem că îngerul este sau nu este, se înțelege că el se supune puterii divine, în mod absolut, că Dumnezeu poate să facă, ca îngerul să fie sau să nu mai fie în viitor; totuşi nu poate să facă așa ca el să nu fie, cât timp el este, sau că nu a fost după ce-a fost[111].

4. *La a patra obiecție* voi spune că durata evului este infinită, deoarece nu se termină în timp. Dacă însă (se presupune) că o ființă creată e infinită, deoarece nu este finită ca alta, nu este inconvenient[112].

CAPITOLUL 6

SĂ FIE OARE UN SINGUR EV ?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că nu există decât un singur ev, căci se spune în apocriful *Ezra* (III, 4): „Măreția și puterea veacurilor este la tine Doamne".

2. *Pe lângă aceasta*, sunt măsuri diferite pentru genuri diferite. Dar unele lucruri eterne sunt unele corporale, precum corpurile cereşti; altele însă sunt de substanţă spirituală, precum îngerii. Nu însă şi un singur ev.

3. *De asemenea*, cum evul este un nume al duratei, deci tot ce are un singur ev are o singură durată. Dar nu toate cele eterne au o singură durată; deoarece încep să fie unele după altele, cum se vede clar la cele animate. Deci nu doar un ev.

4. *Mai apoi*, acelea care nu depind de reciprocitate nu par să aibă o singură măsură a duratei. Deoarece se pare că e un singur timp pentru toate fiinţele temporale, fiindcă la toate mişcările pare să fie o primă mişcare, cu care se măsoară timpul. Dar cele eterne nu depind unele de altele, căci un înger nu e cauza altuia. Deci nu e numai un singur ev.

Dar e contrar faptul că evul este cel mai simplu faţă de timp şi mai aproape de eternitate. Dar timpul e unul. Deci vor fi mai mulţi evi.

Răspund spunând că asupra acestui lucru sunt două opinii: unii spun că este numai un ev; alţii însă spun că sunt mai multe. Care însă dintre ele poate fi mai adevărată, trebuie să apreciem din cauza unităţii timpului; căci ajungem la cunoaşterea celor spirituale prin cele corporale.

Spun unii că este un singur timp pentru toate cele temporale, deoarece este un singur număr pentru toate cele ce sunt numărate; căci timpul e număr, după Filosof (*Fizica*, IV, 11). Dar asta nu e destul, deoarece timpul nu e un număr abstract, separat de cele numărate, ci există doar în cele numărate. De altfel, el nu este *continuum*[113], căci zece coţi de stofă au continuitate, nu prin număr, ci prin numărătoare. Numărul însă existent în numărătoare nu e identic în toate, ci diferit la diferite lucruri.

Alţii deduc cauza unităţii timpului din unitatea eternităţii, care este principiul oricărei durate. Şi dacă toate duratele sunt numai una, considerate după principiul lor, sunt însă multe dacă sunt considerate după diversitatea celor ce primesc durata de la influxul primului principiu. Alţii, însă, consideră cauza unităţii timpului ca parte a materiei prime, care e prima supusă mişcării, a cărei măsură este timpul. Dar nici una dintre păreri nu pare suficientă; căci cele ce sunt unice prin principiu sau subiect, şi foarte depărtate, nu sunt unitare în mod absolut, ci doar oarecum.

Deci sensul unităţii timpului este unitatea primei mişcări, după care, fiind cel mai simplu din toate, sunt măsurate celelalte, cum se spune în *Metaph.*, IX, 1. Dacă deci timpul e comparat cu acea mişcare, nu numai ca măsură a unui lucru măsurat, ci chiar ca un accident la un subiect, şi de aci îşi primeşte unitatea. La alţii însă mişcarea e comparată numai ca măsură a lucrului măsurat. De unde ea nu se multiplică după multitudinea celor numărate, ci rămâne o măsură separată, cu care se pot măsura multe.

Aşadar, stabilit fiind acest lucru, trebuie să ştim dacă şi despre fiinţele spirituale au fost două păreri. Unii au spus că toate au purces de la Dumnezeu într-o aproximativă egalitate, ca Origene (*Peri Arhon*, I, 8) sau doar multe dintre ele, cum s-a spus. Alţii au spus că toate substanţele spirituale au purces de la Dumnezeu pe grupe şi ordine. Şi aşa pare să creadă Dionysios (*Cael. hier.*, 10), care spune că unele sunt primele, secundele şi ultime, chiar în ordinea îngerilor. Aşadar, după prima opinie este necesar să spunem că sunt mai mulţi evi, după cum sunt mai multe fiinţe eterne prime şi egale. Însă după a doua opinie trebuie să spunem că este numai un ev, deoarece toate cele ce se măsoară în felul cel mai simplu, cum se spune în *Metaph.*, X, 1, trebuie ca esenţa tuturor celor eterne prin esenţa cea mai simplă a primei fiinţe eterne, care cu cât e mai simplă, cu atât mai înaltă[114]. Şi deoarece a doua este mai adevărată, cum s-a spus mai sus, considerăm că e numai un ev.

1. *La prima obiecţie* vom spune că veacul altfel numit şi secol, pentru a desemna perioada duratei oricărui lucru; se spune deci multe veacuri (evi) ca multe secole.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că este adevărat, corpurile cereşti şi spirituale să difere după genul natural, totuşi au în comun faptul că au esenţă neschimbătoare. Deci să fie măsurate în evi.

3. *La a treia obiecţie* voi spune că toate cele temporale încep simultan şi totuşi pentru toate este un singur timp din cauza mişcării prime care este măsurată prin timp. Astfel, toate cele eterne au un ev drept primul, cu toate că nu toate au început simultan[115].

4. *La a patra obiecţie* voi spune că dacă unele sunt măsurate cu o măsură comună nu înseamnă că acea măsură unică să fie şi cauza tuturor acelora, ci că este simplă.

QUAESTIO XI

DESPRE UNITATEA LUI DUMNEZEU

După cele spuse, trebuie să luăm în considerație unitatea divină.

Și avem de cercetat patru aspecte: 1. Dacă unicitatea adaugă ceva în plus ființei divine. — 2. Dacă e vreo opoziție între unu și multiplu. —3. Dacă Dumnezeu este unic. — 4. Dacă Dumnezeu este suprema unitate.

CAPITOLUL 1

OARE UNICITATEA ADAUGĂ CEVA ÎN PLUS FIINȚEI DIVINE ?

La primul capitol procedăm așa: 1. Pare că unicitatea ar adăuga ceva în plus ființei. Dar tot ce este determinat în vreun fel are un adaos la ființă (care circula în toate genurile). Dar unul aparține unui gen determinat, fiind principiul numărului care aparține speciei cantității. Deci unul adaugă ceva în plus ființei.

2. *Pe lângă aceasta*, ceea ce divide ceva comun constituie un adaos la acela. Ființa se divide însă prin una și multe. Deci unu adaugă ceva ființei.

3. *De asemenea*, dacă unu nu adaugă nimic ființei este egal cu a spune că unu este ființa. Dar este ceva înșelător să spunem că ființă = ființă. La fel de fals să spunem *ființă* este *unu*, ceea ce este fals. Deci *unu* adaugă ceva la *ființă*.

Dar e contrar ce spune Dionysios în ultimul capitol din *De Div. Nom.*: „Nu este nimic din cele existente care să nu participe la unitate". Or n-ar fi aşa dacă unu ar adăuga ceva la *ființă* (care l-ar contrazice). Deci unu nu e un adaos la ființă[116].

Răspund spunând că *unu* nu adaugă nimic real la *ființă*, ci doar negarea ideii de diviziune; *unu* deci nu semnifică nimic altceva decât *ființă indiviză*. Şi din această idee reiese că *unu* şi *ființa* sunt convertibile. Dar orice ființă, ori e simplă ori e compusă. Când e simplă, este indiviză şi în potență şi în act. Când este însă compozită nu are ființă cât timp părțile ei sunt divizate, ci după ce părțile se constituie şi compun unitatea însăşi. Reiese clar că esența fiecărui lucru constă în indiviziune. Şi de aci urmează că orice ființă, cum îşi apără esența, aşa îşi apără unitatea sa.

1. *La prima obiecție* voi spune că, socotindu-se că unu este identic cu esența şi că e principiul numărului, părerile se împart în două contrarii. Pitagora şi Platon şi-au dat seama că unu identic cu ființa nu adaugă nimic la ființă, dar semnifică substanța ființei, adică e indiviză, şi au apreciat că unu este principiul numărului. Şi deoarece numărul este compus din unități, au crezut că numerele constituie substanța tuturor lucrurilor. Dimpotrivă, Avicenna, considerând că unu, ca principiu al numărului, adaugă ceva real la substanța lucrurilor. Altfel numărul compus din unități nu ar fi o specie a cantității, a crezut că unu care se converteşte în ființă adaugă ceva real la substanța ființei, precum *alb* la un om. Acest lucru este evident fals, deoarece fiecare lucru este unu prin substanța sa. Dacă însă orice lucru este unic prin alt lucru, şi acela la rândul său e unic prin altul, ar însemna să ajungem la infinit. Trebuie deci să rămânem la primul. Aşadar, trebuie să spunem că *unu* convertit în esență nu adaugă lucrului ceva în plus ființei. Dar *unu* care este principiul numerelor, adaugă la ființă un atribut de genul cantității.

2. *La a doua obiecție* voi spune că nimic nu opreşte un lucru care este într-un fel divizat să fie în alt fel nedivizat. Precum ceva divizat prin număr dar nedivizat prin specie. Şi aşa se întâmplă că ceva este într-un fel unic, în altul multe. Dar dacă acest lucru este indiviz în mod absolut sau este indivizibil prin ceva ce ține de esența lucrului, poate să fie indivizibil în alt fel ce nu ține de esența sa, precum unu ca subiect şi multe prin diverse accidente; sau dacă este indivizibil în acțiune şi divizibil potențial; sau este unul ca întreg şi multe ca părți.

În acest fel va fi unul în mod absolut, şi multe într-un fel. Dar se poate şi invers ca ceva să fie indivizibil într-un fel şi divizibil în mod absolut. De exemplu, ceva e divizibil ca esenţă şi indivizibil în sens raţional, sau după principiu sau după cauză; vor fi multe în mod absolut, şi unul în alt fel; sau multe ca număr şi unu ca specie, sau ca principiu. Aşadar, o entitate poate fi divizată în una şi multe, prin unu în mod absolut, şi multe în alt mod. Căci chiar multe ar putea să se încadreze într-o fiinţă de-o manieră care nu ar intra în unitate. Zice însă Dionysios (*De Div. Nom.*) că „nu există mulţime care să nu participe de asemenea la unitate, căci ceea ce e multiplu prin părţile sale constituie un tot unic; şi cele ce sunt multe prin accidente, sunt una prin subiect; şi cele ce sunt multe prin număr sunt una prin specie; şi cele multe ca specie sunt unul ca gen; şi cele ce sunt multe ca derivaţii şi sunt una ca principiu".

3. *La a treia obiecţie* voi spune că într-un sens nu e uşuratic a spune despre ceva că este fiinţă=unitate, întrucât unul adaugă ceva în plus fiinţei în mod raţional.

CAPITOLUL 2

DACĂ UNUL ŞI MULTE SUNT ÎN OPOZIŢIE

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că unu şi multe nu sunt opuse. Dar nimic opus nu poate fi atribuit contrariului său. Dar orice mulţime este într-un fel o unitate, cum s-a spus mai sus. Deci unul nu e opus multitudinii.

2. *Pe lângă aceasta,* nici un lucru opus nu poate fi constituit din opusul său. Dar unitatea formează mulţimea. Deci unul nu se opune mulţimii.

3. *De asemenea*, unu este opus unui unu opus. Dar multului i se opune puţinul. Deci nu se opune lui unu.

4. *Pe lângă aceasta*, dacă unul se opune mulţimii, se opune precum indivizibilul divizibilului; deci se opune lui ca o privaţiune de a fi (sau

a avea). Acest lucru se pare însă că nu se potriveşte, deoarece ar urma ca unul să fie posterior mulţimii şi s-ar defini prin ea. Dar ar fi un cerc vicios în definiţie, ceea ce este inconvenabil. Deci *unu* şi *multe* nu sunt opuse.

Dimpotrivă, însă, lucrurile ale căror definiţii sunt opuse, acelea însele sunt opuse. Dar definiţia lui unu constă în indivizibilitate; iar a mulţimii constă în diviziune. Deci *unu* şi *multe* sunt opuse.

Răspund spunând că *unul* se opune lui *multe*, dar în mod diferit. Căci unu, care e principiul numerelor, se opune multitudinii, care e ea însăşi un număr ca măsură a lucrului măsurat; *unu* are însă sensul de *prima măsură* şi numărul este mulţimea măsurată prin unu, după *Metaph.* (X, 1, 4). Cu adevărat unu, când se transformă în entitate, se opune mulţimii prin modalitate de privaţiune, ca un indivizibil divizat.

1. *La prima obiecţie* voi spune că nici o privaţiune nu epuizează în întregime existenţa, deoarece privaţiunea este o negaţie în subiect, după Filosof. Totuşi orice privaţiune ia ceva din fiinţă. Şi la fel în fiinţă, conform raţiunii universalităţii sale, face ca privaţiunea să se menţină în fiinţă; lucru ce nu se petrece în privaţiunile formelor spirituale, precum vederea şi albeaţa (privaţiunea vederii n-are ca subiect vederea, ci omul), sau altele de acest fel. Şi cum a fost cu fiinţa, la fel este cu *unu* sau cu *bine* care se unesc cu fiinţa. Căci lipsa binelui are la bază un bine, precum îndepărtarea unităţii are baza în altă unitate. Şi de aici vine faptul că mulţimea e ceva din unu, şi răul e ceva din bine şi nefiinţa ceva din fiinţă. Nu înseamnă totuşi ca opusul să fie extras din opoziţie, deoarece un termen e absolut iar altul relativ. Ceea ce însă după esenţă este fiinţă în sens de *potenţă* nu este însă esenţă în sens absolut, ci numai în act[117]. Sau ceea ce este fiinţă în mod absolut, aparţinând genului *substanţă*, este nefiinţă (*non ens*) după alt înţeles, întrucât e vorba de-o fiinţare accidentală. La fel ceva care e bun într-un fel e un rău absolut în mod contrar. Sau ceva e unu în mod absolut şi multe în alt sens, sau invers.

2. *La a doua obiecţie* voi spune că *tot* este dublu; de o parte întrucât este omogen, adică compus din părţi asemănătoare; sau ceva eterogen, compus din părţi neasemănătoare. Dar în orice *tot* omogen, totul este constituit din părţi având forma totului, precum

toate părţile apei sunt apă; aşa se constituie totul continuu, din părţile sale. Dar în orice tot eterogen, fiecărei părţi îi lipseşte forma totului; nici o parte din casă nu e casă, nici vreo parte din om nu este om. Într-un asemenea tot există multitudine. Întrucât o parte a lui nu are forma mulţimii, este deci compus din multe unităţi, precum casa nu e compusă din case; nici unităţile constituind mulţimea nu după faptul că au sensul indiviziunii, deci se opun mulţimii, ci după aceea că au fiinţă, precum părţile casei constituie casa prin aceea că sunt nişte corpuri nu pentru că sunt non-casa.

3. *La a treia obiecţie* voi spune că şi *mult* are un sens dublu. Un mod absolut, că se opune unicului. Alt mod, după cum semnifică ceva excesiv, şi opoziţia e mai slabă. După primul mod, doi înseamnă mult, nu însă după al doilea mod.

4. *La a patra obiecţie* voi spune că unul se opune în mod particular multului, întrucât sensul multora e faptul că sunt divizate. De aici urmează că diviziunea este prima unitate, nu în mod absolut, ci conform înţelegerii noastre. Căci noi înţelegem cele simple prin cele compuse; precum definim punctul, care nu are părţi, ca principiul liniei. Dar multitudinea, chiar după sens e posterioară unităţii; căci prin ce este divizat nu înţelegem să aibă sensul de mulţime, decât prin aceea că atribuim fiecărei divizări caracterul de unitate. De aici reiese că unu intră în definiţia mulţimii, nu însă şi mulţimea în definiţia lui unu. Cât priveşte diviziunea, noţiunea ne vine în minte prin însăşi negarea fiinţei. Aşadar, ceea ce vine prima în minte e fiinţa, apoi că această fiinţă nu este acea fiinţă. Astfel, în al doilea rând, înţelegem diviziunea; în al treilea rând, pe unu şi în al patrulea rând multitudinea.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU ESTE UNU ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu este unu. Se spune însă la *Epistola I-Corinteni*, VIII, 5: „După cum sunt mulţi zei şi stăpâni mulţi“ .

2. *Pe lângă aceasta*, unu, care este principiul numerelor, nu poate fi atribuit lui Dumnezeu, după cum nici o cantitate nu poate fi atribuită lui Dumnezeu. De asemenea, nici *unu* nu poate fi convertit în ființă, deoarece implică o privațiune, și orice privațiune e o imperfecțiune, care nu aparține lui Dumnezeu. Așadar, nu trebuie spus că Dumnezeu este unul.

Dar este contrar ce spune *Deuteronomul* (VI, 4): „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul tău este unul".

Răspund spunând că Dumnezeu este unul și se demonstrează în trei feluri. *Primul* este prin simplicitatea sa. Este evident însă că ceea ce caracterizează o ființă singulară, întrucât este așa, în nici un fel nu este comunicabilă la mai mulți. De exemplu, ceea ce face ca Socrate să fie om, se poate comunica la mai mulți; dar ce face ca el să fie *acest om, nu altul*, nu ține decât de el, *unu*. Deci Socrate prin aceea ar fi om, prin faptul că este *acest om* nu *altul*, și nu pot fi mai mulți Socrate; tot așa nu pot fi mai mulți oameni. Or, acest raționament se potrivește lui Dumnezeu, căci însuși Dumnezeu este propria sa natură, cum s-a spus mai sus. Deci același lucru care îl face să fie Dumnezeu, și acest Dumnezeu. Este deci imposibil să fie mai mulți Dumnezei.

A doua dovadă constă din infinitatea și perfecțiunea lui. Cum s-a spus mai sus, Dumnezeu conține în sine toată perfecțiunea de-a fi. Deci, dacă ar fi mai mulți zei, ar trebui să difere unul de altul. Deci dacă ceva ar conveni unuia n-ar conveni altora. Și dacă ar fi așa i-ar lipsi ceva și deci n-ar mai fi perfecțiunea absolută. Imposibil deci să fie mai mulți Dumnezei. De aceea și filosofii antici, constrânși de acest adevăr însuși, propunând un principiu infinit, au proclamat doar un singur principiu.

A treia dovadă pornește de la unitatea lumii. Toate cele ce există se constată a fi organizate la relații reciproce, unele servind altora. Cum ele sunt diferite, nu ar colabora în ordine, dacă nu ar fi organizate de altcineva. Mai convenabil este însă ca multe să fie reduse la o singură ordine decât la mai multe; căci unul prin sine este cauza lui *unu*, iar multe nu sunt cauza lui *unu* decât prin accident, într-un fel oarecare pot fi *unu*. Cum însă cel ce este primul este cel mai desăvârșit prin sine, nu prin accident. Trebuie deci ca primul să reducă toate la o ordine și să fie unul și acesta este Dumnezeu.

1. *La prima obiecţie* spun că atunci când se vorbeşte de mai mulţi zei se referă la greşeala acelora care adorau mai mulţi zei, considerând planetele şi alte stele că ar fi zei, sau chiar unele părţi ale lumii. De unde Apostolul spune: „Pentru noi însă Dumnezeu este unic."

2. *La a doua obiecţie* voi spune că *unu* care este principiul numerelor nu se referă la Dumnezeu, ci numai la cele ce au existenţă în materie. Unul însă care este principiul numerelor este de genul matematicilor, care au existenţă în materie, dar după raţiune de o materie abstractă. Dar acel unu care coincide cu fiinţa este ceva metafizic, care, ca existenţă, nu depinde de materie. Şi se poate ca în Dumnezeu să nu fie nici o privaţiune, totuşi prin felul nostru de-a înţelege nu ne este cunoscut nouă decât prin maniera privaţiunii şi excluderii. Astfel, nimic nu ne interzice să formulăm sentenţe privative despre Dumnezeu, precum că ar fi incorporal şi infinit. Şi tot aşa spunem despre Dumnezeu că este unul.

CAPITOLUL 4

OARE DUMNEZEU ESTE MAXIMUL UNU ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu n-ar fi maximul *unu.* Unu spunem însă după lipsa diviziunii. Dar lipsa nu primeşte mai mult sau mai puţin. Deci Dumnezeu nu poate fi mai mult ca unu sau ca altele care sunt *unu.*

2. *Pe lângă aceasta*, nimic nu pare să fie mai mult indivizibil decât cel care este indivizibil în potenţă şi în act, aşa cum este punctul şi unitatea. Dar se spune despre ceva că este mai mult ca unu, întrucât este indivizibil. Deci Dumnezeu nu este mai mult unu, ca unitatea şi punctul.

3. *De asemenea*, ceea ce este esenţa binelui este maximul bine; deci ce este prin esenţa sa unul este maximul unu. Dar orice fiinţă este una prin esenţa sa, cum spune Filosoful (*Metaph.*, IV, 2). Deci fiecare fiinţă este maxima una. Deci Dumnezeu nu este mai mult unu ca alte fiinţe.

Dar e contrar ce spune Bernardus (*De Consid.*, V, 8) că „între toate cele ce sunt numite unu, unitatea Sfintei Treimi ţine primul loc".

Răspund spunând că, precum *unu* este ființa indiviză, pentru ca altceva să fie *maximul unu* trebuie să fie și *maxima ființă* și *maxim indiviză*[118]. Acestea ambele se potrivesc lui Dumnezeu. Căci el este și maxima ființă, întrucât nu [are] o ființă care să fie determinată prin altă natură din care să provină, ci este el însuși ființa subzistând prin sine însuși, nedeterminat în toate felurile. Este chiar maxim indivizibil, întrucât este indivizibil în act și în potență după orice fel de diviziune, căci este în toate felurile simplu, cum s-a spus. De aici reiese clar că Dumnezeu este maximul unu.

1. *La prima obiecție* voi spune că este adevărat că privațiunea în sine nu admite mai mult sau mai puțin, totuși precum opusul ei primește mai mult sau mai puțin, chiar despre însăși privațiune se zice mai mult sau mai puțin. Așadar, în măsura în care ceva este mai mult divizat sau divizibil sau mai puțin, sau în nici un fel, acest lucru se va spune mai mult sau mai puțin sau maxim unu.

2. *La a doua obiecție* voi spune că punctul și unitatea care este principiul numerelor nu sunt ființe maxime, deoarece nu au existență propriu-zisă decât într-un subiect oarecare. De unde rezultă că nici unul din ele nu poate fi unul maxim; căci cum subiectul însuși nu este *unic maxim* în funcție de diferența care este între el și un accident, la fel cu accidentul.

3. *La a treia obiecție* voi spune că este posibil ca o ființă să fie *una* prin substanța sa, dar substanța oricărei ființe nu poate produce în mod egal unitatea, deoarece substanța unora este compusă din multe părți, iar a altora nu e compusă.

PARTEA A DOUA

QUAESTIO XII

ÎN CE MOD ÎL CUNOAŞTEM PE DUMNEZEU, NOI, CREATURILE SALE ?

Deoarece în cărţile anterioare am arătat în ce anume constă Dumnezeirea, rămâne să iau în consideraţie cum se manifestă Dumnezeu în cunoaşterea noastră, cu alte cuvinte cum este el cunoscut de noi oamenii, creaturile sale.

În această privinţă vor fi dezbătute şi prezentate 13 *Quaestiones*, care sunt următoarele: 1. Oare intelectul creat poate intui esenţa Dumnezeirii ? — 2. Esenţa Dumnezeirii este intuită de intelect prin intermediul unei forme intelectuale create ? — 3. Ochii corporalităţii pot intui esenţa Dumnezeirii ? — 4. Inteligenţa umană creată este oare capabilă datorită forţelor sale naturale să intuiască esenţa Dumnezeirii ? — 5. Intelectul creat are oare nevoie de-o (anumită) lumină pentru a intui esenţa Dumnezeirii ? — 6. Oare un intelect creat din rândurile celor care intuiesc esenţa Dumnezeirii e capabil să intuiască într-un chip mai desăvârşit decât altul ? — 7. Oare un intelect creat poate înţelege esenţa Dumnezeirii, intuindu-i esenţa, ar fi capabil să cunoască totul în ea ? — 8. Inteligenţa creată care intuieşte esenţa Dumnezeirii cunoaşte totul în ea ? — 9. Inteligenţa care cunoaşte totul sesizează acest tot prin reprezentarea imaginilor ? —10. Inteligenţa umană reuşeşte oare să cunoască totul pe care îl intuieşte în Dumnezeire ? — 11. O fiinţă umană în stadiul acestei vieţi e capabilă oare să intuiască esenţa Dumnezeirii ? — 12. În decursul acestei vieţi putem să cunoaştem Dumnezeirea prin intermediul raţiunii naturale ? — 13. În afară de cunoaşterea prin raţiunea naturală avem oare în viaţa aceasta posibilitatea cunoaşterii Dumnezeirii prin intermediul harului divin ?

CAPITOLUL 1

OARE O INTELIGENȚĂ CREATĂ POATE INTUI ESENȚA DUMNEZEIRII ?

La primul capitol procedăm așa: 1. Deoarece în mod evident nici o inteligență creată nu poate intui esența Dumnezeirii. Într-adevăr, Ioan Hrisostom[1], comentând cele spuse de evanghelistul Ioan, se exprimă astfel: „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu". Și mai departe: „Pe Dumnezeu nu l-au văzut nu numai profeții, dar nici înșiși îngerii, ori arhanghelii, căci o ființă creată cum ar putea vedea ceea ce nu a fost creat ?"[2]. Chiar Dionysios[3] în lucrarea sa *De Div. Nom.*, cap.1, vorbind despre Dumnezeu, spune: „Nu l-a cuprins (și intuit) ori exprimat nici o simțire, nici o imaginație, nici o părere, nici o rațiune, nici o știință".

2. *În afară de aceasta*, tot ce este infinit, în măsura în care este infinit, este incognoscibil. Dar așa cum s-a arătat mai sus Dumnezeirea e infinită[4]. Prin urmare, conform Firii sale, Dumnezeirea este incognoscibilă.

3. *Mai mult*, inteligența creată nu cunoaște decât ceea ce există, căci ceea ce cade mai întâi sub aprehensiunea inteligenței este existența. Ori Dumnezeu nu este numai o Ființă, ci e deasupra tuturor existențelor, după cum afirmă Dionysios[5]. Deci Dumnezeu nu e inteligibil, ci depășește capacitatea oricărei inteligențe.

4. *În sfârșit*, mergând de la cunoscut la cunoscut, trebuie să existe o proporție, având în vedere faptul că cunoscutul devine perfecțiunea a ce se cunoaște. Ori nu există nici o proporție a inteligenței create de Dumnezeu, deoarece inteligențele sunt separate printr-o distanță infinită. Din contra sfântul evanghelist Ioan ne spune: „Vom vedea cum este Dumnezeu"[6]. Răspunsul meu este: O ființă e cognoscibilă în măsura în care este în acțiune, adică săvârșește un act. Dumnezeu, care reprezintă o acțiune pură, fără imixtiunea vreunei alte puteri, este deci în mod absolut cognoscibil. Dar ceea ce este absolut cognoscibil în sine nu poate fi cognoscibil de către oricare inteligență, din cauza disproporției între această inteligență și obiectul inteligibil. Astfel,

soarele, care e astrul cel mai vizibil, nu poate fi văzut de păsările de noapte din cauza excesului lui de lumină. Bazându-se pe acest considerent, unii au pretins că o inteligenţă creată nu poate intui esenţa Dumnezeirii.

Dar acest lucru se afirmă fără motivare. Într-adevăr, suprema fericire a omului, pentru temeiul că aceasta rezidă în cea mai elevată operaţie, care e cea intelectuală, dacă inteligenţa creată nu poate niciodată intui esenţa Dumnezeirii, ori nu se va bucura niciodată de fericire, ori obiectul fericirii sale va fi cu totul altceva decât Dumnezeirea. Dar o asemenea ipoteză e străină de adevărata credinţă. Căci numai pe temelia credinţei supreme desăvârşirea unei creaturi raţionale trebuie să se fundamenteze pe Cel care reprezintă principiul existenţei. Dar o asemenea afirmaţie încalcă legitatea raţiunii. De bună seamă, omul în mod firesc doreşte să cunoască cauza, atunci când constată efectul, şi de aici provine la oameni uimirea. Prin urmare, dacă inteligenţa creaturii raţionale nu poate ajunge la cauza supremă a lucrurilor, va rămâne deşartă dorinţa naturii sale. Trebuie deci în mod absolut să credem că fericiţii sfinţi vor intui esenţa Dumnezeirii.

1. *La prima obiecţie* trebuie să afirmăm că aceasta nu contrazice cu nimic pe cele două autorităţi invocate, deoarece amândouă vorbesc de o viziune a comprehensiunii. De asemenea şi Dionysios precede cuvintele susmenţionate cu aceste expresii: „De toţi, de întregul Univers, Dumnezeu este incomprehensibil şi nici o simţire...etc.". Şi Ioan Hrisostom, puţin mai departe după textul citat, scrie: „Aici, viziunea reliefează contemplaţia şi perfecta comprehensiune pe care Tatăl însuşi o are pentru Fiul său".

2. *La a doua obiecţie* trebuie să afirmăm că infinitul este prin sine însuşi incognoscibil, dacă ne referim la infinitul care cuprinde materia neterminată prin formă. Dar infinitul care e corelat cu o parte a formei nelimitate de .materie este absolut evident. Ori Dumnezeirea este infinită, cum rezultă din cele afirmate mai sus[7].

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spunem că atunci când afirmăm că Dumnezeirea nu reprezintă o existenţă, aceasta nu înseamnă că neapărat ea este străină de existenţă, ci că este mai presus de tot ce există, în măsura în care este însăşi esenţa sa. Nu urmează deci că nu poate fi în nici un chip cunoscut, ci numai că depăşeşte orice cunoaştere: cu alte cuvinte, că nu poate fi cuprins cu mintea.

4. *La a patra obiecţie* trebuie să afirmăm că termenul *proporţie* are un dublu sens: pe de o parte exprimă o relaţie cantitativă, aşa cum dublul, triplul, sau egalul sunt specii de proporţii. Pe de altă parte, orice relaţie a unui termen cu un altul poate fi denumită *proporţie* şi astfel există proporţia creaturii în raport cu Dumnezeirea, deoarece cu ea este în relaţia de efect cu cauza şi de putere cu actul. Inteligenţa creată va putea fi deci reprezentată proporţional cu cunoaşterea Dumnezeirii[8].

CAPITOLUL 2

OARE ESENŢA DUMNEZEIRII ESTE INTUITĂ DE INTELIGENŢA CREATĂ PRIN VREO IMAGINE OARECARE INTERIOARĂ ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident esenţa Dumnezeirii este intuită printr-o oarecare imagine (sau prin revelaţie). Într-adevăr, *Ioan* spune: „Când Dumnezeu va apărea, ştim, deoarece vom fi aidoma lui, şi-l vom vedea aşa cum este".

2. *În afară de aceasta*, sf. Augustin spune în *De Trin.*, IX, cap. 11: „Când îl vom cunoaşte pe Dumnezeu, el ni se va arăta nouă sub forma Dumnezeirii".

3. *În afară de aceasta*, inteligenţa *in actu* este identică cu inteligibilul prin act, aşa cum sensul *in actu* este simţit prin act. Ori aceasta nu înseamnă altceva decât că simţul e informat de imaginea sensibilului şi inteligenţa prin imaginea inteligibilului. Prin urmare este văzut *in actu* de o inteligenţă creată. El trebuie văzut prin intermediul unei reprezentări oarecare.

Din contra, sfântul Augustin menţionează în *De Trin.*, XV, cap. 9, ceea ce spune şi Apostolul: „Vedem acum ca printr-o oglindă, în mod enigmatic", termenii ca „oglindă", „enigmă", pentru Apostol au semnificaţia de imagini apte să ne facă să-l cunoaştem pe Dumnezeu. Ori

aceşti doi termeni — „oglindă“, „enigmă“, sunt contradictorii. Însă intuirea esenţei Dumnezeirii nu este o viziune enigmatică, aidoma ca prin oglindă, căci ar fi o exprimare antinomică. Prin urmare esenţa divină nu este intuită prin reprezentări.

Răspund: pentru orice viziune, atât pe calea sensibilităţii, cât şi pe cea a inteligenţei, sunt necesare două condiţii: capacitatea vizuală şi identificarea celor văzute cu simţul văzului a celui care are viziunea. Într-adevăr, *in actu*, deci prin faptul că cele văzute sunt apanajul subiectului care are viziunea. Dacă e vorba de elemente corporale, este evident că cele văzute nu pot fi văzute în subiect prin esenţa sa. Ele sunt acolo numai prin reprezentare; astfel, similitudinea pietrei este imprimată în organul văzului şi produce pe retină viziunea respectivă, în ochi nu există piatra propriu-zisă. Dar dacă un singur şi acelaşi lucru ar fi concomitent principiul capacităţii de-a vedea şi obiectul care se vede, s-ar deduce că subiectul receptează din acest obiect şi capacitatea de a-l vedea şi forma prin care îl vede. Ori Dumnezeu este în mod manifest autorul facultăţii intelectuale şi poate fi văzut sau intuit prin inteligenţa noastră. Dar pentru că facultatea inteligenţei create nu este esenţa însăşi a Dumnezeirii, rezultă că este o similitudine părtaşă a acestei Inteligenţe primare. De aici vine ceea ce se cheamă forţa intelectuală a creaturii omeneşti create şi anume o lumină inteligibilă, aidoma unei emanaţii a primei lumini, fie că aceasta trebuie înţeleasă ca izvorâtă din puterea naturală, fie că trebuie înţeleasă ca purceasă din desăvârşirea coborâtă şi supraalăturată din harul divin, sau din slava Atotputernicului. Trebuie să se conchidă prin urmare că pentru a-l intui pe Dumnezeu e necesară o oarecare similitudine sau o imagine a lui Dumnezeu existentă în fiinţa noastră, în ceea ce priveşte capacitatea de-a cunoaşte, imagine sau similitudine prin care inteligenţa este capabilă să-l intuiască pe Dumnezeu.

Însă în ceea ce priveşte cele văzute, care trebuie identificate într-o oarecare măsură cu subiectul care intuieşte, nu e cu putinţă ca esenţa Dumnezeirii să fie intuită nici de imaginea creată. *Primul temei* este următorul: Prin imagini aparţinând unui ordin inferior, după cum spune Dionysios[9], nu pot fi cunoscute câtuşi de puţin forţe care fac parte dintr-o rânduială superioară; spre exemplu prin imaginea unui corp nu

poate fi cunoscută esenţa unui element lipsit de corporalitate. Prin urmare, cu mult mai puţin încă, printr-o imagine creată, oricum ar fi ea, nu va putea fi intuită esenţa Dumnezeirii.

În al doilea rând, esenţa Dumnezeirii este însăşi Fiinţa sa proprie, aşa cum s-a arătat, ceea ce nu este compatibilă nici unei forme create. Prin urmare, nu e cu putinţă ca o formă creată să ofere o similitudine, ori o imagine capabilă să reprezinte şi să intuiască însăşi esenţa Dumnezeirii. *Al treilea temei* este următorul: esenţa Dumnezeirii într-o oarecare privinţă nemăsurată conţine în sine o forţă superioară, adică tot ce poate avea o semnificaţie, sau poate fi înţeles de inteligenţa unei creaturi umane. Ori, o asemenea realitate nu poate câtuşi de puţin fi reprezentată printr-o imagine creată, căci orice formă creată este determinată potrivit unei noţiuni particulare, ca înţelepciunea, puterea, existenţa însăşi, sau orice lucru asemănător. Deci, a afirma că Dumnezeu este intuit prin intermediul similitudinii sale în fiinţa noastră, ar însemna a afirma că nu este intuită esenţa Dumnezeirii sale, ceea ce constituie o eroare.

Trebuie, prin urmare, să afirmăm că pentru a intui esenţa Dumnezeirii se străduieşte să se obţină (în parte)[10] vreo similitudine în însăşi puterea vizuală, şi aceasta este lumina divină a slavei, care fortifică inteligenţa şi-i permite să intuiască Dumnezeirea despre care vorbeşte psalmul: „Prin lumina Ta vom vedea lumina"[11]. Însă prin nici o asemănare ori chip creat nu poate fi intuită esenţa Dumnezeirii, aşa fel încât acest chip să reprezinte esenţa divină, aşa cum este ea în sine.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun după evanghelistul Ioan că acea autoritate vorbeşte despre similitudinea care e obţinută prin participarea slavei.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spunem, repetând cele afirmate de sfântul Augustin despre cunoaşterea lui Dumnezeu în decursul vieţii noastre.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spunem că esenţa Dumnezeirii este însăşi Fiinţa lui. Se deduce că aşa cum alte forme inteligibile care nu le aparţin lor sunt unite cu inteligenţa de-o anumită Fiinţă, prin intermediul căreia informează această inteligenţă şi le îndeplinesc prin actul cunoaşterii[12]. În acest mod esenţa Dumnezeirii, care este identică cu Fiinţa sa, se uneşte prin intermediul acestei Fiinţe cu inteligenţa creată, ca o inteligenţă în acţiune, şi face deci prin ea însăşi ca inteligenţă să fie în acţiune.

CAPITOLUL 3

ESENȚA DUMNEZEIRII POATE FI INTUITĂ DE OCHII CORPULUI OMENESC ?

La al treilea capitol procedăm așa: 1. E evident că esența Dumnezeirii poate fi intuită cu ochii corporali. Într-adevăr, se spune în cartea lui *Iov*: „În carnea mea îl voi vedea pe Dumnezeu". Și mai departe: „Urechea mea te-a auzit, acum ochiul meu te vede"[13].

2. *În afară de aceasta*, sfântul Augustin, în *De Civ. Dei*, cap. XXIX, spune: „Ochii (celor prea fericiți) vor avea o vedere mai puternică, dar nu în sensul că aceasta va fi mai pătrunzătoare ca a șerpilor sau a vulturilor (căci aceste animale, oricât de ascuțită ar fi vederea lor, nu pot vedea decât corpuri), ca să vadă și ființele lipsite de corporalitate". Ori ființa omenească ce poate vedea ceea ce e lipsit de corporalitate nu-și poate ridica privirile pentru a-l putea vedea pe Dumnezeu ? Deci ochii ființelor acoperite de slavă îl pot vedea pe Dumnezeu.

3. *În afară de aceasta*, Dumnezeu poate fi văzut de un om dotat cu capacitatea unei viziuni imaginare. Căci profetul *Isaia* (VI, 1), spune: „L-am văzut pe Domnul stând pe tronul său", etc. Dar viziunea sa imaginară își are obârșia în simțurile profetului, deoarece „imaginația este o activitate care purcede de la simțire către acțiune", spune Filosoful, în cartea III, cap. 3 a operei *De anima*. Prin urmare, Dumnezeu poate fi perceput printr-o viziune sensibilă.

Din contra, sfântul Augustin, în *De videndo Deum ad Paulinam* (epistola CXII, cap. 9), spune: „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu, așa cum este el, nici în viața aceasta și n-a fost văzut nici de îngeri, în viața lor, așa cum ochii corporali percep lucrurile vizibile".

Răspund: Este cu neputință să-l vezi pe Dumnezeu, fie prin intermediul simțului văzului, fie printr-un alt simț, fie printr-o facultate a părții senzitive. Într-adevăr, orice facultate de acest gen reprezintă activitatea unui organ corporal. Ori Dumnezeu este lipsit de corporalitate, așa cum s-a arătat mai sus. Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi perceput nici cu simțurile, nici cu imaginație închipuit, ci intuit numai cu inteligența.

1. *La prima obiecţie* trebuie să se spună la cele afirmate de Iov următoarele: „În carnea mea îl voi vedea pe Dumnezeu, mântuitorul meu“, că în aceste cuvinte nu se înţelege că Dumnezeu are să fie perceput cu ochiul cărnii, ci că fiinţa omenească după înviere, fiind în trupul său de carne, îl va vedea pe Dumnezeu. La fel, atunci când profetul spune: „Acum ochiul meu te vede“, se înţelege că se referă la ochiul minţii, la fel cum şi Apostolul spune în *Epistola către Efeseni*, I, 17, 18: „Dumnezeu să vă hărăzească duhul înţelepciunii în scopul cunoaşterii lui şi să vă lumineze ochii inimii voastre“.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spunem că ceea ce afirmă Augustin se prezintă sub o formă interogativă şi condiţională. Dar imediat el explică cele relatate mai înainte, menţionând următoarele: „aceste cuvinte au cu totul altă profundă semnificaţie (e vorba de ochii fiinţelor proslăvite), dacă s-ar putea vedea prin ei firea lipsită de corporalitate“, dar imediat tot Augustin determină cu precizie afirmaţia, spunând: „Merită completă crezare convingerea că vom vedea atunci (la Judecata din Urmă) corpurile lumeşti ale unui Cer şi ale unui nou Pământ, încât să constatăm cu ochii noştri prezenţa lui Dumnezeu pretutindeni, guvernând toate corpurile Universului, şi aceasta cu cea mai evidentă perspicacitate, aşa cum sunt observate cele invizibile ale lui Dumnezeu, ori cum sunt sesizate de inteligenţa noastră toate câte a făcut Creatorul; dar aşa cum suntem noi oamenii care convieţuim şi îndeplinim activităţile noastre vitale, noi credem că toţi trăiesc ca noi şi constatăm aceasta numai după ce îi vedem“. De aici se deduce că Augustin înţelege (şi se referă) la fiinţele sfinţilor, ai căror ochi îl vor vedea pe Dumnezeu, la fel cum astăzi ochii noştri văd viaţa oricui. Însă viaţa nu este văzută cu ochii corporali, ca un obiect propriu, vizibil prin sine însuşi, ci azi este sesizată ca un obiect accidental, care la drept vorbind nu e cunoscut prin simţuri, ci de o altă forţă şi anume de cea de natură spirituală, în corelaţie cu însuşirea cognoscitivă. Pentru ca prezenţa Dumnezeirii să poată fi cunoscută prin intermediul inteligenţei la vederea obiectelor corporale ale vieţii viitoare, aceasta va fi cu putinţă în două moduri: fie prin ascuţimea desăvârşită a inteligenţei spirituale, fie prin splendoarea clarităţii divine într-o lume a fiinţelor reînnoite.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spunem că în viziunea imaginativă nu este intuită esenţa Dumnezeirii, ci se formează în imaginaţie un

chip, care îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod al similitudinii, de categoria celor folosite în *Sfintele Scripturi*, care îl descriu pe Dumnezeu metaforic prin intermediul unor lucruri sau fapte sensibile.

CAPITOLUL 4

O INTELIGENŢĂ CREATĂ POATE INTUI ESENŢA DUMNEZEIRII NUMAI PRIN INTERMEDIUL FORŢELOR SALE NATURALE ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident o inteligenţă creată este capabilă să intuiască esenţa Dumnezeirii prin intermediul însuşirilor sale fireşti. Într-adevăr, Dionysios în *De Div. Nom.*, cap. IV, spune: „Îngerul reprezintă o oglindă pură, foarte clară, care reflectă întreaga splendoare a Dumnezeirii, deci ne e permis să ne exprimăm astfel." Într-adevăr, când se priveşte într-o oglindă, aceasta reflectă totul. Prin urmare, aşa cum un înger prin intermediul forţelor sale fireşti se înţelege pe sine însuşi (cunoscându-şi substanţa), în mod evident este capabil (să intuiască) şi să înţeleagă esenţa Dumnezeirii.

2. *În al doilea rând*, ceea ce este foarte vizibil poate fi mai puţin vizibil datorită imperfecţiei fie a văzului nostru, fie de natură corporală, fie a inteligenţei noastre. Însă inteligenţa unui înger nu îngăduie să aibă vreun defect. Prin urmare, cum Dumnezeu reprezintă inteligenţa absolută prin sine însuşi, trebuie să admitem că pentru înger să fie în mod evident. El este absolut inteligibil de îngeri şi dacă prin forţele sale naturale un înger poate fi inteligibil în toate privinţele, cu atât mai vârtos îl poate reprezenta pe Dumnezeu.

3. *În afară de aceasta*, simţurile corporalităţii umane nu sunt capabile să se ridice până la înţelegerea substanţei lipsite de corporalitate, pentru că aceasta depăşeşte natura lor. Ca urmare, dacă a intui esenţa Dumnezeirii depăşeşte natura inteligenţei create a oricărei fiinţe

omeneşti, în mod evident nici o inteligenţă creată nu va putea ajunge a intui esenţa Dumnezeirii prin văz propriu, ceea ce este o eroare, după cum rezultă din cele afirmate mai sus (cap. 1 al acestei *Quaestio*). Este evident deci că inteligenţa creată prin structura sa firească are capacitatea de-a intui esenţa divină.

Din contra, Apostolul Pavel în *Epistola către Romani*, VI, 23, spune: „Harul lui Dumnezeu este viaţa veşnică". Ori, după cuvintele evanghelistului *Ioan*, viaţa veşnică constă în viziunea esenţei divine: „Aceasta este viaţa veşnică, să te cunoască pe tine, Doamne, singurul Dumnezeu adevărat"[14]. Deci a vedea esenţa Dumnezeirii este apanajul inteligenţei create prin mijlocirea harului, nu a naturii umane.

Răspund: Trebuie să afirmăm că nu-i cu putinţă pentru o inteligenţă creată să vadă esenţa Dumnezeirii numai prin forţele sale naturale. Într-adevăr, cunoaşterea se produce pe baza faptului că s-a cunoscut de subiectul cunoaşterii. Dar s-a cunoscut de subiectul hărăzit cunoaşterii, conform însuşirilor lui de a cunoaşte, într-o asemenea măsură încât cunoaşterea la fiecare făptură omenească să se desfăşoare potrivit naturii sale. Dacă, prin urmare, modul de-a fi al unei făpturi sau al unui lucru cunoscut depăşeşte modul de existenţă care aparţine naturii subiectului destinat cunoaşterii, e imperios necesar ca cunoaşterea acelui lucru să depăşească natura acestui subiect hărăzit cunoaşterii.

Ori există multiple moduri de-a fi. De bună seamă, există unele moduri a căror natură subzistă prin ele însele numai într-o materie individuală şi acesta este cazul lucrurilor care au o corporalitate. Unele lucruri sunt de-o asemenea categorie, încât natura lor nu permite să existe decât în materia individualităţii sale: acesta este cazul tuturor lucrurilor care au o corporalitate. Dar sunt şi altele care îşi au existenţa nu într-o materie oarecare, ci există prin ele însele, fiind dotate cu o substanţă lipsită de corporalitate, din care categorie fac parte îngerii. Numai Dumnezeu este singura Fiinţă care are modul său propriu de-a exista prin sine însuşi.

Prin urmare, lucrurile care îşi au existenţa numai în materia individuală ne sunt cognoscibile nouă prin natura noastră comună, deoarece spiritul nostru prin care cunoaştem lucrurile reprezintă forma unei materii oarecare. Totuşi spiritul omenesc posedă două forme cognitive: una care reprezintă actul unui organ corporal şi specificul său prin natura comună este de-a cunoaşte lucrurile aşa cum sunt ele în

materia individuală. De aici rezultă că simţurile noastre nu cunosc decât singularitatea. Cealaltă formă cognitivă a spiritului este inteligenţa care nu reprezintă actul unui organ corporal[15]. De asemenea, prin inteligenţa noastră este firesc să cunoaştem natura lucrurilor, care la drept vorbind n-au existenţă reală decât în materie individuală, totuşi ele sunt în contact cu noi, independent de această condiţie, datorită faptului că sunt extrase din ea şi de aceasta suntem conştienţi prin aportul spiritului; de aici se deduce că prin intermediul inteligenţei putem cunoaşte universalitatea lucrurilor, ceea ce depăşeşte capacitatea simţurilor omeneşti.

Inteligenţa îngerilor, care e specifică firii lor, posedă capacitatea de-a cunoaşte Firea, care nu se manifestă prin materie. Inteligenţa umană este lipsită de această facultate în actuala sa situaţie, deoarece spiritul lui este unit cu corpul.

Se deduce, prin urmare, că o cunoaştere naturală a unei fiinţe omeneşti este proprie numai unei inteligenţe divine, deoarece această cunoaştere este superioară facultăţilor naturale ale oricărei inteligenţe create, pentru temeiul că nici o inteligenţă creată nu-şi are geneza proprie, ci e participanta unei simbioze. Ca urmare, o inteligenţă creată nu poate vedea esenţa Dumnezeirii decât numai în măsura în care Dumnezeu, în scopul de-a fi cunoscut, îşi coboară harul său asupra unei inteligenţe create.

1. *La prima obiecţie* trebuie să se spună că acest mod de a-l cunoaşte pe Dumnezeu este propriu şi posibil numai îngerilor datorită firii lor, deoarece îngerii, prin asemănarea lor cu Atotputernicul, au strălucirea lui şi au capacitatea de a-l vedea. Dar aşa cum am arătat mai sus, nu-i cu putinţă să cunoască esenţa Dumnezeirii, unei inteligenţe umane create după asemănarea lui. De aici rezultă că numai îngerii, datorită forţelor lor naturale, au capacitatea de a cunoaşte esenţa Dumnezeirii.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că inteligenţa îngerilor nu are deficienţe, dacă deficienţa ca termen are semnificaţia de lipsă, cu alte cuvinte cineva e lipsit de ceea ce trebuie să aibă. Dacă cuvântul are sens negativ, în comparaţie cu Dumnezeu, orice creatură omenească e găsită că are mari defecte, în măsura în care nu e posesorul acelor uriaşe calităţi pe care le are numai Dumnezeu.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că (sensul) termenului de *vedere*, care se referă îndeobşte la un organ corporal — deci material,

nu poate fi înălţat câtuşi de puţin către ceva imaterial. În schimb, inteligenţa noastră, pentru că prin natura sa este elevată şi superioară materiei, prin mijlocirea harului, poate fi înălţată mai sus de natura sa. O dovadă a acestei situaţii este faptul că vederea nu poate în nici un chip cunoaşte sub o formă abstractă ceea ce ea cunoaşte a fi natură concretă; într-adevăr, în nici un mod nu percepe o natură decât numai astfel[16]. Dimpotrivă, inteligenţa noastră poate cunoaşte în stare abstractă ceea ce cunoaşte sub formă concretă, căci deşi cunoaşte lucrurile, având formă în materie, totuşi ştie să distingă acest compus din două elemente şi consideră forma prin ea însăşi. Într-un mod similar şi îngerii, deşi pentru ei este firesc să cunoască prin inteligenţa lor un lucru concret într-o natură particulară[17], prin intermediul inteligenţei lor pot discerne lucrul intrinsec şi constată că ceva sunt ei şi altceva ce e al lor. Şi de aceea, când inteligenţa creată, datorită firii sale înnăscute, ştie că e capabilă să discearnă forma concretă şi prin modul cuiva de rezolvare să abstractizeze ceea ce e concret, prin mijlocirea harului dumnezeiesc se pot înălţa în scopul de-a cunoaşte substanţa separată subzistentă şi fiinţa separată subzistentă[18].

CAPITOLUL 5

INTELIGENŢA CREATĂ PENTRU A VEDEA ESENŢA DUMNEZEIRII TREBUIE SĂ FIE DOTATĂ CU O LUMINĂ CREATĂ ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, inteligenţa creată dotată cu lumină prin ea însăşi, pentru a intui esenţa Dumnezeirii n-are nevoie de-o altă lumină. De bună seamă, ceea ce este luminos prin sine însuşi în lucrurile sensibile nu are nevoie de-o altă lumină: deci nici pentru cele inteligibile. Deci Dumnezeu este lumina inteligibilă. Prin urmare, Dumnezeu nu este văzut printr-o lumină creată.

2. *În afară de aceasta*, când Dumnezeu este intuit prin ceva intermediar, el nu e văzut prin esența sa. Totuși, dacă Dumnezeu este văzut printr-o lumină creată, el este intuit printr-un intermediar. Prin urmare, el nu e văzut prin esența sa.

3. *În afară de aceasta*, ceea ce-a fost creat, prin nimic nu oprește o creatură umană să-și păstreze firea sa. Prin urmare, dacă esența Dumnezeirii este văzută printr-o lumină creată, acea lumină va putea fi firească pentru orice creatură omenească. Și în acest mod acea creatură omenească va avea nevoie de o altă lumină, pentru a-l vedea pe Dumnezeu, și această ipoteză este cu neputință. Deci nu e necesar ca oricare creatură omenească să caute, pentru a vedea esența Dumnezeirii, o lumină supraadăugită.

Din contra, căci de aceea psalmul XXXV, 10 spune: „Prin lumina Ta vom vedea lumina".

Răspund: Trebuie să spunem că tot ce se ridică deasupra firii sale și o depășește, trebuie să fie dotat cu o însușire superioară care să-i depășească firea sa; așa cum aerul trebuie să accepte forma de foc, el trebuie să fie dotat cu această însușire superioară, pentru a ajunge la o asemenea formă. Totuși, când o inteligență creată îl vede pe Dumnezeu prin esența lui, însăși această esență a Dumnezeirii înfăptuiește forma inteligenței inteligibile. De aici rezultă următoarele: e necesar să i se adauge o însușire superioară în plus, pentru a se înălța la o asemenea sublimitate. Dar când deci nu e suficientă virtutea firească a inteligenței create pentru a-l vedea pe Dumnezeu, așa cum s-a arătat mai sus[19], e necesar ca acea virtute a înțelegerii să crească prin har divin. Noi numim această creștere a virtuții intelective „iluminarea inteligenței", așa cum această iluminare inteligibilă o denumim *lumină*. Aceasta e lumina despre care (*Apocalipsa lui Ioan*, XXI, 23) spune: „Lumina lui Dumnezeu o va ilumina", adică adunarea celor fericiți care îl vor vedea pe Dumnezeu. Și prin această lumină fericiții vor deveni deiformi, adică aidoma lui Dumnezeu, cum spune evanghelistul *Ioan* (I, 3): „Când Dumnezeu ne va apărea, vom fi asemănători Lui și noi Îl vom vedea așa cum este".

1. *La prima obiecție* trebuie să spun că lumina creată este necesară pentru a vedea esența lui Dumnezeu, dar în scopul ca prin această lumină să devină inteligibilă esența Dumnezeirii, care prin sine însăși este inteligibilă, și pentru ca inteligența să aibă puterea de-a înțelege

prin ce modalitate această putere capătă o tărie mai mare, în scopul de-a opera prin acţiuni, la fel cum şi lumina corporală este necesară vederii realităţii exterioare, în măsura în care transformă mediul transparent în act, ca să poată fi impresionată de culoare[20].

2. *La a doua obiecţie* această lumină nu e căutată pentru a vedea esenţa Dumnezeirii aidoma unui chip prin care Dumnezeu e văzut, ci reprezintă o perfecţiune a inteligenţei, destinată să-i mărească capacitatea sa, în scopul de a-L vedea pe Dumnezeu. De aceea se poate spune că nu reprezintă un mediu în care se vede Dumnezeu, ci un mediu prin care Dumnezeu e văzut. Şi acest fapt nu îndepărtează imediat viziunea lui Dumnezeu.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că dispoziţia dată pentru transformarea materiei sub forma de foc nu poate fi naturală dacă nu are forma de foc. De aici rezultă că şi lumina slavei nu poate fi firească pentru creatura umană dacă această creatură nu are o natură divină, ceea ce e cu neputinţă. Prin aceasta noi am afirmat că prin această lumină creatura raţională devine deiformă, adică este asemănătoare lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 6

DIN RÂNDUL CELOR CARE VĂD ESENŢA DUMNEZEIRII EXISTĂ VREUNUL CARE ÎL VEDE ÎNTR-UN CHIP MAI DESĂVÂRŞIT DECÂT CEILALŢI ?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident nu există nici o fiinţă omenească din rândul celor care văd esenţa Dumnezeirii într-o asemenea măsură, încât s-o intuiască perfect. Evanghelistul *Ioan* în această privinţă, cap. III, versetul 2, spune: „Pe Dumnezeu îl vom vedea aşa cum este el“. Dar Dumnezeu este aşa cum este el. El e văzut de toţi în acelaşi mod, deci nu există mai mult sau mai puţin desăvârşit.

2. *În afară de aceasta,* Augustin spune în *Octoginta trium, Quaest.*, cap. 32, următoarele: „O ființă omenească nu poate înțelege unul și același lucru mai mult decât alții." De bună seamă toți cei care îl văd pe Dumnezeu prin esența lui, înțeleg esența Dumnezeirii. Într-adevăr, Dumnezeu este văzut cu inteligența, nu cu simțurile, așa cum s-a spus mai sus, la capitolul 3 al acestei *Quaestio*. Deci dintre cei care văd esența divină nu poate exista vreunul care să vadă mai clar.

3. *În afară de aceasta*, faptul că unul vede mai bine decât altul, acest lucru se poate întâmpla din două părți (fie din partea obiectului vizibil, fie din partea capacității vizuale). Din partea obiectului, înseamnă că aceasta poate rezulta datorită temeiului că obiectul e primit de subiect mai bine, cu alte cuvinte perfecțiunii asemănării. Dar aceasta nu poate avea loc aici; într-adevăr, Dumnezeu nu e văzut printr-o asemănare, ci este prezent prin esența sa inteligenței, care constată această esență. Rămâne deci că dacă unul vede mai bine ca altul, aceasta se explică prin deosebirea de capacitate între cele două inteligențe și în acest caz va vedea cu mai multă claritate acela a cărui putere intelectuală este mai elevată, firește. Ori aceasta nu e cu putință să se admită, deoarece în privința beatitudinei s-a promis oamenilor să fie deopotrivă cu îngerii.

Din contra, viața veșnică constă în viziunea lui Dumnezeu, potrivit cuvintelor evanghelistului *Ioan*, XVII, 3: „În aceasta constă viața veșnică, ca oamenii să te cunoască pe Tine, Dumnezeul adevărat". Așadar, dacă toți văd deopotrivă esența Dumnezeirii, în viața veșnică toți vor fi deopotrivă, ceea ce e contrar celor spuse de Apostolul Pavel în *Epistola I către Corinteni*, XV, 41: „O stea se deosebește de altă stea prin strălucire".

Răspunsul meu e că trebuie să se spună următoarele: din rândul celor care îl vor vedea pe Dumnezeu prin esența sa, unul va vedea mai bine ca altul. Dar aceasta nu se va întâmpla datorită similitudinii lui Dumnezeu imprimate mai puternic într-unul decât în altul, deoarece această viziune nu se va face printr-o reprezentare (așa cum s-a arătat la cap. 2 al acestei *Quaestio*). Aceasta va fi datorită faptului că inteligența unuia va avea o capacitate sau o facultate mai mare de a-l vedea pe Dumnezeu decât a altuia. Însă facultatea de a-l vedea pe Dumnezeu nu aparține inteligenței create, potrivit firii sale, ci luminii

slavei, care a statornicit inteligența într-o ipostază deiformă, cum s-a arătat mai sus la cap. 5. De aici rezultă că cel ce se va împărtăși mai mult din lumina slavei va avea o viziune mai desăvârșită a Dumnezeirii. Și acela care va avea mai multă dragoste se va împărtăși din mai multă lumină a slavei, pentru că unde există mai multă dragoste, acolo e mai mare dorința. Și dorința îl face într-un oarecare mod pe cel care are această râvnă să fie apt și pregătit să primească obiectul dorit[21]. De aici rezultă că acela care va avea mai multă dragoste se va bucura de o mai desăvârșită viziune a lui Dumnezeu.

1. *La prima obiecție*, prin urmare, trebuie să spun la fel cum spune evanghelistul *Ioan*: „Pe Dumnezeu îl vom vedea după cum este El". Locuțiunea adverbială „după cum" determină modul viziunii în raport cu subiectul văzut, ceea ce înseamnă: Noi îl vom vedea pe Dumnezeu că este așa cum este el, identic cu esența lui. Însă locuțiunea citată nu determină modul viziunii în raport cu cel care vede și sensul frazei nu e deci că modul de a-l vedea pe Dumnezeu va fi desăvârșit, cum desăvârșit este și modul de-a fi al lui Dumnezeu.

2. Prin aceasta se rezolvă *cea de-a doua obiecție*. Într-adevăr, când se spune că un lucru nu se înțelege mai bine ca altul, acesta e adevărat dacă se referă la modul faptului înțeles, deoarece oricine înțelege că un lucru sau o faptă este altfel decât este el în realitate, dar nu cunoaștem adevărul. Dar acest lucru nu este exact dacă se corelează cu modul de-a înțelege, deoarece înțelegerea unuia e mai desăvârșită decât a celuilalt.

3. Trebuie să spun referitor la diferitele alternative ale *celei de-a treia obiecții* că diversitatea viziunii nu va proveni din partea obiectului, deoarece același obiect va fi înfățișat tuturor esența Dumnezeirii; ea nu ia parte la diferite participări ale obiectului, având drept cauză diferite reprezentări interioare. Dar așa cum s-a explicat mai sus, aceste reprezentări sunt absente din spiritul omului fericit. Explicația este diversitatea facultăților intelectuale și inegalitatea lor, nu numai a specificului lor natural, cât și gloriei lor"[22].

CAPITOLUL 7

CEI CARE INTUIESC ŞI CONSTATĂ PRIN VIZIUNE ESENŢA DUMNEZEIRII O ŞI CUPRIND CU MINTEA?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. Este evident că cei care-l văd pe Dumnezeu prin esenţa lui îl şi înţeleg. Într-adevăr, Apostolul Pavel spune în *Epistola către Filipeni*, III, 12: „Îmi continui alergarea, până la capăt, ca să-i ajung pe cei dinainte". Însă Apostolul nu-şi continuă cursa de-a surda, căci tot el mai spune (în *Epistola I către Corinteni*, IX, 26): „Aşa fel alerg, dar nu de-a surda". Apostolul îl înţelege pe Dumnezeu şi pentru acelaşi temei şi ceilalţi pe care ei îi invită în aceşti termeni: „Alergaţi, ca să-l înţelegeţi pe Dumnezeu" (*ibid.*, IX, 24).

2. *În afară de aceasta*, aşa cum spune Augustin în *Videndo Deum ad Paulinam* (epistola CXII, cap. 9): „În modul acesta se înţelege, pentru ca cel care vede nimic să nu-i rămână ascuns, intuind totul". Dar dacă Dumnezeu este văzut prin esenţa lui şi deci în totalitatea lui e văzut, iar celui care are viziunea Dumnezeirii nimic nu-i rămâne ascuns, Dumnezeu e simplu. Deci de oricine e văzut, prin esenţa sa , acea făptură omenească este înţeleasă.

3. Dacă s-ar spune că Dumnezeu e văzut în integritatea sa, dar nu totalmente, răspunsul e acesta: totalmente se referă la modul de-a vedea sau la obiectul văzut. Acela care îl vede pe Dumnezeu prin esenţa lui îl vede pe el totdeauna dacă se referă la modalitatea obiectului văzut, deoarece îl vede aşa cum este, cum s-a spus mai sus, la capitolul precedent, punctul 1. În mod similar îl vede totalmente, dacă ne referim la modalitatea de-a vedea, pentru că va vedea esenţa Dumnezeirii cu toată capacitatea inteligenţei sale. Deci îl va înţelege.

Din contra, profetul *Ieremia* (XXXII, versetele 18 şi 19) spune: „Prea puternice, mare şi veşnice, al cărui nume este Domn al oştirilor, mare în sfaturi, de neînţeles în cugetările tale!". Deci Dumnezeu e cu neputinţă de cuprins cu mintea.

Răspund: Trebuie să se spună că e cu neputinţă să-l cuprindă cu mintea pe Dumnezeu o inteligenţă creată, oricare ar fi ea. Într-adevăr,

a avea contact mintal cu Dumnezeirea, oricum s-ar petrece lucrurile, este o mare fericire, după cum spune Augustin (*Sermo* XXXVIII, *De Verbo Domini*, cap. 3).

Pentru evidenţa acestui adevăr trebuie să se ştie următoarele: se spune că e cuprins cu mintea ceea ce se cunoaşte perfect. Şi se cunoaşte la perfecţie, deoarece se cunoaşte atât cât este cognoscibil. Rezultă deci că ceea ce este cognoscibil prin ştiinţa demonstrativă nu poate fi cuprins cu mintea, ceea ce se admite cu titlul de opinie ca un adevăr sprijinit pe un raţionament plauzibil. Gândeşte-te: dacă se ştie că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, oricine înţelege acest adevăr. Dar dacă un altul consideră părerea acestuia probabilă, datorită faptului că nişte savanţi sau un mare număr de fiinţe omeneşti o afirmă în acest mod, acela nu mai pricepe nimic, deoarece la el n-a ajuns modul perfect de cunoaştere, prin care un fapt e cognoscibil.

De bună seamă, nici o inteligenţă creată nu poate să se înalţe până la acel mod perfect de cunoaştere a esenţei divine, în măsura în care e cognoscibilă. Şi iată dovada: Într-adevăr, orice lucru e cognoscibil, în măsura în care o fiinţă este în acţiune. Ca urmare, Dumnezeu, a cărui esenţă este infinită (aşa cum s-a .arătat mai sus la *Quaestio* VII, cap. 2), este infinit cognoscibil. Dar nici o inteligenţă creată nu-l poate cunoaşte la infinit pe Dumnezeu, pentru că o inteligenţă umană creată cunoaşte esenţa Dumnezeirii mai mult sau mai puţin, în măsura în care s-a revărsat asupra lui mai multă sau mai puţină lumină a slavei. Însă când lumina creată a slavei receptată de o inteligenţă creată nu poate fi infinită, e cu neputinţă ca o inteligenţă creată să-l cunoască pe Dumnezeu la infinit. Rezultă deci că e cu neputinţă ca Dumnezeu să poată fi cuprins de om cu mintea.

1. *La prima obiecţie* trebuie să se spună că cuprinderea cu mintea are o dublă semnificaţie. Primul sens strict şi propriu exprimă includerea unui obiect în subiectul care cuprinde. Însă Dumnezeu în nici un mod nu e cuprins cu mintea nici cu inteligenţa, nici altfel, pentru temeiul că Dumnezeu reprezintă infinitul, el nu poate fi inclus în ceva finit şi nimic finit nu poate sesiza ceea ce e infinit. În modul acesta se interpretează cuprinderea. Însă termenul de cuprindere e luat şi într-un sens mai larg, în măsura în care cuprinderea se opune termenului de urmărire. Într-adevăr, cel care-l ajunge pe altul şi-l ţine (lângă el) se spune că l-a prins. În modul acesta Dumnezeu este prins de cei fericiţi,

potrivit cuvintelor din *Cântarea cântărilor*, III, versetul 4: „Am pus mâna pe el şi nu-i voi da drumul". Tot aşa este şi sensul termenului *comprehensio* formulat de Apostolul Pavel: *Comprehensio* reprezintă una dintre cele trei calităţi ale spiritului omenesc, care corespund speranţei, viziunii credinţei şi voioşiei iubirii. La noi oamenii, tot ce se vede este ţinut în mână şi luat în posesie: deoarece se văd între timp la distanţă lucrurile care nu sunt în puterea noastră. şi nu ne mai bucurăm în continuare de tot ce-avem, fie pentru că nu mai aflăm nici o plăcere în ele, fie pentru că nu reprezintă ultimul scop al dorinţelor noastre, pentru ca să se împlinească şi să ne potolim. Însă cei aleşi au prin Dumnezeu aceste trei binefaceri, deoarece îl văd pe Dumnezeu. Şi văzându-l, se bucură de prezenţa lui, fiind în permanenţă în starea de contemplare. Avându-l sub privirile lor, se bucură, îşi satură dorinţele şi aspiraţiile lor de acest ultim final.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că Dumnezeu nu pentru acest temei este incomprehensibil, ci că din esenţa lui ar putea fi văzut ceva, dar că nu poate fi perfect intuit, pe cât de vizibil este. Aşa cum se cunoaşte o propoziţie demonstrabilă printr-un raţionament probabil şi nimic din conţinutul ei nu rămâne necunoscut, nici subiectul, nici predicatul, nici sensul ei, această propoziţie nu e totuşi cunoscută în totalitatea ei, deşi e cognoscibilă. Şi Augustin, în pasajul citat ca obiecţie, defineşte comprehensiunea, spunând: „Un obiect e înţeles în integritatea lui, când se vede într-o asemenea măsură, încât nimic să nu-i scape ori să-i rămână ascuns celui care-l vede", ori ale cărui limite pot fi privite în tot ansamblul lor, când ajungem la sfârşit în modul de-a cunoaşte acel obiect.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că s-a vorbit în totalitate de modul obiectului (adică propoziţia a fost greşit înţeleasă). Cu alte cuvinte, nu cade sub cunoaştere obiectul în totalitatea lui, ci modul obiectului nu reprezintă modul cunoaşterii. Prin urmare, cine îl vede pe Dumnezeu prin esenţa lui constată că Dumnezeu trăieşte la infinit şi la infinit e cognoscibil, dar acest mod nu-i aparţine la infinit, într-o asemenea măsură, încât să-l poată cunoaşte la infinit; cu alte cuvinte, după cum cineva poate şti printr-un raţionament probabil că o propoziţie este demonstrabilă, deci el nu-i cunoaşte demonstraţia.

CAPITOLUL 8

CEI CARE VĂD ESENŢA DUMNEZEIRII VĂD ÎN EA TOATĂ REALITATEA?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident cei care văd esenţa Dumnezeirii văd totul în Dumnezeu; într-adevăr, Grigorie cel Mare, în *Dialogul* IV, cap. XXXIII, spune: „Cei care îl văd pe cel care vede totul, ce mai rămâne ca să nu vadă ?" Dar Dumnezeu vede totul. Prin urmare, cei care-l văd pe Dumnezeu, văd totul.

2. *La fel*, cine priveşte într-o oglindă vede tot ce se reflectă în ea. Ori tot ce se face, sau se poate face, îl reflectă pe Dumnezeu, aidoma unei oglinzi, căci el cunoaşte de la sine totul. Prin urmare, oricine îl vede pe Dumnezeu vede toate care sunt şi care pot fi.

3. *În afară de aceasta*, cel ce înţelege ce înseamnă mai mult înţelege şi cele mai neînsemnate lucruri, cum spune Aristotel în *De anima* (III, cap. 4). Căci toate pe care le face Dumnezeu sau le poate face sunt mai puţin însemnate decât esenţa lui. Deci oricine îl înţelege pe Dumnezeu poate înţelege toate pe care le face Dumnezeu sau le poate face.

4. *În afară de aceasta*, o creatură umană dotată cu raţiune doreşte în mod firesc să ştie totul: deci dacă, văzându-l pe Dumnezeu nu cunoaşte totul, dorinţa sa firească nu se potoleşte, şi astfel văzându-l pe Dumnezeu nu va fi fericită. Ceea ce nu-i convine. Deci văzându-l pe Dumnezeu ştie totul.

Din contra, îngerii văd esenţa Dumnezeirii şi totuşi nu ştiu totul. Potrivit celor spuse de Dionysios Areopagitul, îngerii din sfera inferioară sunt purificaţi de ignoranţă de îngerii din sfera superioară. (Vezi lucrarea sa *Cael. hier.*, cap.VII). Ei ignoră viitoarele întâmplări şi cugetările inimilor: toate aceste taine îi sunt cunoscute numai lui Dumnezeu. Deci nu toţi care văd esenţa Dumnezeirii văd totul.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că inteligenţa creată, văzând esenţa Dumnezeirii, nu vede în ea tot ce face Dumnezeu, sau ce poate face. Căci e evident că dacă se vede ceva în Dumnezeu, atunci se vede cum sunt la el însuşi. Ori toate sunt în Dumnezeu, la fel cum efectul în mod virtual este în cauză. Deci aşa se văd toate în

Dumnezeu, aşa cum efectul este văzut în cauză. Dar e limpede că, cu cât o cauză e văzută mai desăvârşit, cu atât pot fi văzute în ea mai multe efecte. Într-adevăr, cine posedă o inteligenţă superioară, dacă aceasta e pusă în faţa unui principiu de demonstraţie, imediat se află de la el cunoaşterea multor concluzii. Dar cine e dotat cu o inteligenţă mai slabă, el nu reuşeşte acest lucru şi atunci trebuie să-i fie explicat fiecare aspect în parte. Prin urmare, prima inteligenţă poate cunoaşte într-o cauză toate efectele cauzei, precum şi raţionamentele efectelor, care cuprind cauza în totalitatea ei. Însă nici o inteligenţă creată nu poate cuprinde în totalitate pe Dumnezeu, aşa cum s-a arătat în capitolul precedent. Deci nici o inteligenţă creată nu poate cunoaşte tot ce face Dumnezeu, sau poate să facă. Căci aceasta înseamnă a-i cuprinde cu mintea însăşi puterea lui. Dar din cele pe care le face Dumnezeu sau poate să le facă, o inteligenţă cunoaşte cu atât mai multe, cu cât îl vede mai bine pe Dumnezeu.

1. *La prima obiecţie*, deci, trebuie să răspund ceea ce arată sfântul Grigorie, referindu-se la suficienţa unui obiect, în comparaţie cu Dumnezeirea, aceasta conţine la perfecţie totul şi îl manifestă atât cât trebuie. Dar nu urmează că oricare fiinţă care îl vede pe Dumnezeu cunoaşte totul, pentru că nu-l înţelege în mod desăvârşit.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că privind într-o oglindă nu-i necesar ca totul să se reflecte în oglindă, dacă aceasta nu cuprinde în cadrul său totalitatea lucrurilor care trebuie văzute.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că, deşi are o mai mare însemnătate faptul că a-l vedea pe Dumnezeu e ceva mai grandios decât a vedea toate celelalte, totuşi e mai important a-l vedea astfel pe Dumnezeu, încât prin el să se cunoască totul, decât a-l vedea pe Dumnezeu însuşi, dar nu toate ale lui, cunoscându-se fie mai puţine, fie mai multe prin el. Ori s-a arătat în cadrul capitolului că multitudinea lucrurilor cunoscute în Dumnezeu e o consecinţă a desăvârşirii mai mari sau mai mici.

4. *La a patra obiecţie* trebuie să spun că dorinţa firească a unei creaturi umane dotate cu raţiune este să cunoască toate cele care sunt necesare la perfecţionarea inteligenţei. Acestea sunt speciile şi genurile (faunei şi florei, şi materiei, şi determinismul dinamicii lor) pe care le va constata cel care vede esenţa divină. Dar nu depinde de desăvârşirea inteligenţei create şi nici dorinţa ei firească nu tinde la atingerea

acestui obiectiv de-a cunoaşte[23] caracteristicile unice în felul lor, principiile şi manifestările lor; vieţuitoarele singuratice, ori oamenii cu cugetările lor; să le cunoască faptele, gesturile lor. Dorinţele lor fireşti nu ajung până acolo şi nu pentru acele lucruri care nu există într-o asemenea măsură, ci pot fi făcute de Dumnezeu. De altfel, dacă numai Dumnezeu ar fi văzut, el care e izvorul şi principiul totului şi adevărului, dorinţa firească de-a şti aşa fel s-ar îndeplini, încât n-ar mai căuta nimic şi ar fi fericit. La o astfel de situaţie se referă Augustin când spune în *Confessiones*, V, cap. 4: „O, Doamne, nefericit mai e omul care cunoaşte toate aceste lucruri (cu alte cuvinte creaturile) şi, cu toate acestea, te ignorează ! Şi fericit e cel care te cunoaşte, şi în schimb le ignorează pe toate celelalte ! Însă cel care te cunoaşte şi pe tine şi toate acele lucruri (lumeşti), nu e mai fericit datorită acestor lucruri; el este fericit numai datorită ţie, Doamne !"

CAPITOLUL 9

LUCRURILE VĂZUTE ÎN DUMNEZEU DE CEI CARE CONTEMPLĂ ESENŢA DUMNEZEIRII SUNT VĂZUTE PRIN INTERMEDIUL IMAGINILOR ?

La al nouălea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, cele ce sunt văzute de cei care intuiesc esenţa Dumnezeirii se desfăşoară prin reprezentări, deci imagini. Într-adevăr, orice cunoaştere realizată de inteligenţă se obţine prin actul de inteligibilitate, devenind fapt cunoscut, căci inteligenţa *in actu* devine intelectualitatea *in actu*, sensibilitatea *in actu* devine sensibilă *in actu* în măsura în care este informată prin similitudinea obiectului pe care trebuie să-l cunoască, ca şi pupila de imaginea culorii. Dacă, deci, inteligenţa unei fiinţe alese care îl contemplă pe Dumnezeu prin esenţa lui, înţelege prin intermediul Dumnezeirii creaturile umane, trebuie să fie informată prin imaginea sau similitudinea acestor creaturi[24].

2. *În afară de aceasta*, ceea ce vedem ţinem minte, fiind imprimat în memorie. Însă sfântul Apostol Pavel, intuind esenţa Dumnezeirii în extazul său, numaidecât şi-aduce aminte, după cum menţionează Augustin la capitolul 28 al operei sale XII–*Super Genes.*: „A auzit cuvinte tainice despre care nu-i permis omului să vorbească" (*Epistola II către Corinteni*, XII, 4). Prin urmare, trebuie să afirme că anumite imagini ale obiectelor de care-şi aminteşte, rămăseseră întipărite în inteligenţa sa şi, pentru acest temei, când intuia esenţa Dumnezeirii prin prezenţa ei, avea reprezentarea internă sau formele inteligibile ale acestor obiecte.

Din contra, printr-o imagine vizuală se vede o oglindă şi obiectele care se reflectă în ea. Deci, dacă Dumnezeu nu e intuit printr-o imagine, ci prin esenţa sa, obiectele văzute în el nu vor fi văzute prin similitudini sau imagini.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să afirmăm că acei care-l văd pe Dumnezeu prin esenţa sa, nu văd ceea ce contemplă prin mijlocirea imaginilor intermediare, ci prin însăşi esenţa divină unită cu inteligenţa umană. Într-adevăr, în modul acesta se cunoaşte fiecare lucru, în măsura în care similitudinea sa există în subiectul care cunoaşte. Dar acest lucru se realizează în două moduri: când două obiecte se aseamănă cu un al treilea, sunt similare între ele în mod reciproc, căci o virtute cognitivă poate îmbrăca similitudinea unui obiect cognoscibil; în primul rând, prin obiectul însuşi direct, când el primeşte o formă după similitudinea sa. În al doilea rând, în măsura în care virtutea cognitivă este informată prin imaginea unui alt obiect, dar similar primului şi în acest caz nu trebuie să se spună că obiectul e cunoscut prin sine însuşi, ci prin similitudinea lui, deoarece una este cunoaşterea unei fiinţe omeneşti prin ea însăşi şi alta este cunoaşterea prin portretul său. În consecinţă, a cunoaşte obiectele după similitudinea lor internă cu subiectul înseamnă a le cunoaşte prin ele însele sau prin firea lor proprie, însă a le cunoaşte în măsura în care similitudinea lor preexistă în Dumnezeire înseamnă a le vedea prin Dumnezeu. Şi aceste două moduri de a cunoaşte sunt diferite. De aici se deduce că în conformitate cu acea cunoaştere, prin care obiectele sunt cunoscute de cei care îl văd pe Dumnezeu prin esenţa sa divină, trebuie să se spună că în Dumnezeu lucrurile nu sunt văzute prin similitudini, ci prin însăşi esenţa sa divină prezentă inteligenţei, prin care şi Dumnezeu însuşi este văzut[25].

1. *La prima obiecție*, în consecință trebuie să spun că inteligența omului care-l vede pe Dumnezeu se identifică cu lucrurile care sunt văzute în Dumnezeire, în măsura în care se unifică cu esența divină, în care preexistă similitudinile tuturor lucrurilor.

2. *La a doua obiecție* trebuie să spun că anumite puteri cognitive prin intermediul imaginilor pe care le-au primit în primul rând pot forma alte imagini; după cum imaginația își reprezintă un munte de aur, combinând imaginea unui munte cu imaginea aurului, la fel și inteligența umană, prin preconcepția genului și a diferenței specifice, formează noțiunea de *specie*. În același mod, din similitudinea unei imagini putem forma în noi similitudinile lucrurilor care sunt văzute în esența divină. Acestea au rămas în continuare la sfântul Apostol Pavel și după ce el a încetat să vadă esența Dumnezeirii. Totuși această viziune a lucrurilor prin reprezentări interne, care reprezintă o concepție a spiritualității umane, este un mod de cunoaștere cu totul altfel decât viziunea lucrurilor în Dumnezeire.

CAPITOLUL 10

CEI CARE ÎL VĂD PE DUMNEZEU PRIN ESENȚA LUI VĂD SIMULTAN TOT CE VĂD ÎN EL ÎNSUȘI ?

La al zecelea capitol procedăm așa: 1. În chip evident cei care-l văd pe Dumnezeu prin esența lui nu văd concomitent toate câte văd în el, conform celor spuse de Filosof în cartea a doua a *Topicii*, cap. 10: „Se întâmplă să se știe multe, în schimb să se înțeleagă un singur lucru. Însă cele ce sunt văzute de Dumnezeu sunt înțelese. Dumnezeu este văzut prin intermediul inteligenței. Așadar, nu se întâmplă ca din partea celor care îl văd pe Dumnezeu să se vadă concomitent multe în Dumnezeu."

2. *În afară de aceasta*, sfântul Augustin spune: „Dumnezeu e cel ce pune creatura dominată de spiritualitate în mișcare", adică prin intermediul inteligenței și al sensibilității. Ori creatura spirituală despre

care el vorbeşte este îngerul, care-l vede pe Dumnezeu. Deci se referă la cei care îl văd pe Dumnezeu şi care înţeleg şi sunt dotaţi cu sensibilitate, iubind prin acte succesive, căci timpul implică succesiunea.

Din contra, sfântul Augustin are o teză contrarie în cele afirmate de el în *De Trin.*, cap. XVI: „Gândurile noastre nu vor fi volubile, mergând de la un obiect la altul şi întorcându-se către ele însele, ci vom avea simultan toată ştiinţa noastră sub privirile noastre."

Răspunsul meu e acesta: Ceea ce e văzut la Verb, e privit nu succesiv, ci concomitent. Pentru evidenţa acestei situaţii trebuie luat în consideraţie faptul că de aceea nu putem înţelege concomitent numeroase domenii, deoarece concepem diferite situaţii ori lucruri prin forme ori imagini diferite, iar intelectualitatea aceluiaşi om nu e capabilă să fie informată în acelaşi moment *in actu*[26], prin diferite forme, pentru a înţelege prin intermediul lor, după cum prin intermediul unuia şi aceluiaşi corp nu pot fi plăsmuite concomitent mai multe imagini. De aici rezultă că sunt concepute împreună numeroase lucruri concomitent, dacă pot fi concepute prin intermediul unei singure forme inteligibile, la fel cum diferite părţi ale unui tot, dacă fiecare parte e concepută prin forme proprii diferite, sunt concepute în mod succesiv şi nu simultan. Dar dacă toate sunt concepute sub forma unui tot, ele sunt concepute simultan. În capitolul precedent, s-a arătat că cele ce sunt văzute în Dumnezeire nu sunt văzute fiecare în parte prin reprezentările sale, ci toate prin unica esenţă divină. De aici rezultă că sunt văzute simultan şi nu succesiv.

În primul rând, trebuie să spun că în modul acesta concepem un singur lucru, în măsura în care îl concepem printr-o singură formă. Însă dacă numeroase lucruri sunt concepute printr-o singură formă, ele sunt concepute în mod simultan; la fel când e vorba de specia umană înţelegem că ne referim şi la animalitatea lui şi la capacitatea lui de-a raţiona, iar la forma casei, şi la pereţi, şi la acoperiş.

În al doilea rând, trebuie să spunem că îngerii, referitor la cunoaşterea lor naturală, ei cunosc lucrurile prin diferitele lor forme infuzate, nu cunosc totul simultan, ci se manifestă conform inteligenţei lor în timp. Dar în ceea ce priveşte faptul că îngerii văd lucrurile în Dumnezeire, ei le văd simultan[27].

CAPITOLUL 11

O FIINŢĂ UMANĂ ÎL POATE VEDEA PE DUMNEZEU PRIN ESENŢA LUI ÎN DECURSUL ACESTEI VIEŢI ?

La al unsprezecelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, cineva îl poate vedea pe Dumnezeu prin esenţa lui. Într-adevăr, Iacob, în *Geneză*, versetul 30, la cap. XXXII, spune: „L-am văzut pe Dumnezeu faţă în faţă". Dar a-l vedea pe Dumnezeu faţă în faţă înseamnă a-i vedea esenţa Dumnezeirii, cum se relevă prin cele afirmate de sfântul Apostol Pavel în *Epistola I către Corinteni*, XIII, 12: „Vedem acum ca printr-o oglindă în chip enigmatic. Atunci însă îl vom vedea faţă în faţă". Deci Dumnezeu poate fi văzut în decursul acestei vieţi prin esenţa lui.

2. *În afară de aceasta*, în *Numerii*, XVIII, 8, spune Domnul prin Moise: „Eu îi vorbesc ca o gură către gură şi anume făţiş; deci nu prin enigme îl vede pe Dumnezeu." Aceasta înseamnă a-l vedea pe Dumnezeu prin esenţa lui. Deci o fiinţă omenească îl poate vedea în decursul acestei vieţi pe Dumnezeu prin esenţa lui.

3. *În afară de aceasta*, trebuie să mi se facă cunoscut de Dumnezeu însuşi ce se cuvine să cunoaştem şi să judecăm despre universalitate. Ori chiar acum cunoaştem totul în Dumnezeu, căci Augustin, în *Confessiones*, XII, 25, spune: „Dacă amândoi vedem că e adevărat ce spui şi amândoi vedem că e adevărat ce spun eu, spune-mi, te rog, unde vedem aceasta ? Nu eu în tine şi nici tu în mine, ci amândoi, referitor la acest adevăr însuşi neschimbător, care e deasupra inteligenţelor noastre". Tot Augustin, în *De Vera Religione*, cap. XXXI, spune: „Noi judecăm potrivit adevărului divin toate lucrurile". În *De Trin.*, XII, cap. 2, el spune: „Este rostul raţiunii să judece lucrurile aparţinând corporalităţii conform noţiunilor necorporale şi eterne, noţiuni care, dacă n-ar fi transcendentale, depăşind mintea omului, n-ar fi, de bună seamă, incomutabile". Prin urmare, şi în decursul acestei vieţi îl vedem pe Dumnezeu.

4. *În afară de aceasta*, sfântul Augustin, în *Super Genes.*, XII, 24 şi 25, lămureşte că tot ceea ce intuim printr-o viziune intelectuală există în întregime şi este întipărit în duhul nostru datorită esenţei

sale divine. Ori viziunea intelectuală după el atinge realităţile inteligibile nu prin similitudini, ci prin esenţele lor însele, cum se exprimă el în acel pasaj. Deci Dumnezeu trebuie intuit de noi prin esenţa lui, aşa cum există el în duhul nostru prin esenţa lui.

Din contra, Sfânta Scriptură spune: O ființă umană fără de prihană nu-l poate vedea pe Dumnezeu prin esenţa lui, decât numai după ce se desparte de viaţa sa muritoare.

Răspund: Explicarea raţională a acestei situaţii este, aşa cum s-a spus mai sus la cap. 4, faptul că condiţiile cunoaşterii sunt consecutive naturii subiectului destinat să cunoască. Ori duhul nostru, cât timp trăim în decursul acestei vieţi, îşi are ființa sa introdusă într-o materie corporală; de aici rezultă că în mod firesc nu poate cunoaşte ceva decât numai acele lucruri care au formă materializată, ori care pot fi cunoscute prin intermediul acestor lucruri. Însă evident că esenţa Dumnezeirii nu poate fi cunoscută prin intermediul naturii lucrurilor materiale; căci s-a arătat mai sus, la cap. 2, că cunoaşterea lui Dumnezeu — creată prin intermediul unei reprezentări, nu este viziunea esenţei divine. Rezultă că e cu neputinţă pentru duhul omenesc, după ce-şi trăieşte viaţa aceasta, să vadă esenţa Dumnezeirii. Şi semnul acestei situaţii este faptul că, cu cât duhul uman se smulge din corporalitate, cu atât devine mai capabil de-a pătrunde lucrurile inteligibile şi abstracte. De aici se deduce că în visuri şi în stările de detaşare din simţurile corporale, se percep mai bine revelaţiile divine şi previziunile referitoare la viitor. Prin urmare, cât timp ne folosim de această viaţă muritoare, este imposibilă elevaţia duhului până la treapta supremă a ordinului inteligibil pe care-l reprezintă esenţa divină.

1. Trebuie să se spună, *în primul rând*, că, aşa cum spune *Sfânta Scriptură* şi în conformitate cu cele afirmate de Dionysios Areopagitul, *Cael. hier.*, cap. IV, că cineva l-a văzut pe Dumnezeu în măsura în care ar fi vorba de nişte figuri cu o oarecare formă, fie imaginare, fie sensibile şi exterioare, apte să reprezinte vreo similitudine, simbolizând ceva divin. Când Iacob spune: „L-am văzut pe Dumnezeu faţă în faţă", trebuie să interpretăm aceste cuvinte că nu se referă la însăşi esenţa Dumnezeirii, ci la figura care-l reprezenta pe Dumnezeu. Şi acest fapt de a-l vedea pe Dumnezeu vorbind, deşi e vorba de o viziune imaginară, face parte din cazurile revelatorii ale

luminii profetice, cum vor arăta ulterior când vom vorbi de treptele profeţiilor (*Quaestio* CLXXIV, cap. 3). Probabil că Iacob a spus aceasta, pentru a desemna o contemplare a inteligenţei umane, deosebit de remarcabilă, depăşind nivelul comun.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spunem că aşa cum Dumnezeu săvârşeşte minuni supranaturale în domeniul corporalităţii lumeşti, la fel înzestrează minţile unor fiinţe omeneşti cu daruri supranaturale, deşi trăiesc în această carne, dar nu se folosesc de simţurile izvorâte din carne, încât îi înalţă până la viziunea esenţei sale, cum atestă Augustin în *Super Genes.*, 26, 27 şi 28 şi în cartea sa *De videndo Deum*, la cap. XIII, despre Moise, care a fost învăţătorul iudeilor şi despre sfântul Apostol Pavel, care a fost învăţătorul neamurilor. Despre acestea vom trata, acordând problemei o amploare mai mare, când vom vorbi despre extazul revelaţiei (*Quaestio* CLXXV, cap.3, pct. 2).

3. *În al treilea rând*, se cuvine să menţionez că atunci când spunem că vedem totul în Dumnezeu, că judecăm toate lucrurile în funcţie de manifestările vrerii sale, cu alte cuvinte cunoaştem şi judecăm ansamblul lucrurilor, universalitatea, datorită faptului că suntem împărtăşiţi din lumina lui, căci însăşi lumina firească a raţiunii noastre reprezintă o împărtăşire certă a lumii divine, aşa cum spunem că vedem lucrurile sensibile şi le judecăm prin intermediul astrului ceresc denumit „Sol", adică datorită luminii soarelui. De aceea sfântul Augustin spune în *Soliloq.*, I, cap. 8: „Obiectivele şi conţinutul ştiinţelor nu pot fi intuite decât numai dacă sunt străluminate de soarele său care e Domnul şi Dumnezeul nostru". Deci, aşa cum nu e necesar să intuim cu simţurile noastre ceva şi în acest scop să facem uz de substanţialitatea soarelui, la fel nu e necesar ca să intuim esenţa Dumnezeirii, pentru a vedea prin intermediul inteligenţei noastre.

4. *În al patrulea rând*, trebuie să spunem că viziunea prin intermediul inteligenţei umane se referă la acele domenii, care există în spiritul uman, datorită esenţei sale spirituale, aşa cum obiectele inteligibile pot fi cuprinse în inteligenţa umană. Dar Dumnezeu nu este în sufletul nostru, ci numai al celor aleşi — al sfinţilor săi — singurele fiinţe prea fericite prin esenţă, prezenţă şi potenţialitate.

CAPITOLUL 12

PUTEM NOI OARE ÎN DECURSUL ACESTEI VIEŢI SĂ-L CUNOAŞTEM PE DUMNEZEU PRIN INTERMEDIUL RAŢIUNII NATURALE?[28]

La al doisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident nu-l putem cunoaşte pe Dumnezeu în decursul acestei vieţi prin intermediul raţiunii firii noastre. Într-adevăr, Boetius[29] în opera *De consol.*, V, 4, spune: „Raţiunea omenească nu sesizează formele pure". Ori Dumnezeu reprezintă forma cea mai pură, aşa cum am arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 7. Prin urmare, prin raţiunea firii noastre nu se poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu.

2. *În afară de aceasta*, fără reprezentarea imaginativă, sufletul nostru nu poate concepe şi înţelege nimic, cum afirmă Aristotel în opera sa *De anima*, III, 7. Ori o asemenea imagine a lui Dumnezeu se poate forma în noi, deoarece Dumnezeu e lipsit de corporalitate, ca urmare nu poate fi cunoscut de noi prin cunoaştere naturală.

3. *În afară de aceasta*, cunoaşterea prin intermediul raţiunii firii noastre este comună şi celor buni şi celor răi, ca şi natura noastră însăşi. Ori cunoaşterea lui Dumnezeu este avantajul numai al celor buni, cum spune sf. Augustin în *De Trin.*, I, cap. 2: „Slaba acuitate a minţii omeneşti n-ar putea fi capabilă să pătrundă într-o lumină atât de strălucită decât numai dacă e purificată prin lumina credinţei".

Din contră, sfântul Apostol Pavel are o teză contrarie, când spune în *Epistola către Romani*, I, 19: „Ceea ce se poate cunoaşte în privinţa lui Dumnezeu le e vădit unor fiinţe umane", adică Dumnezeu e cognoscibil prin raţiunea umană firească.

Răspunsul meu e că trebuie să spunem următoarele: cunoaşterea naturală îşi are originea în simţuri. Rezultă deci că cunoaşterea

noastră naturală se extinde până acolo unde poate fi dirijată prin intermediul sensibilităţii, deci prin lucruri sensibile. Ori prin intermediul lucrurilor sensibile nu poate ajunge inteligenţa noastră ca să intuiască esenţa Dumnezeirii, deoarece creaturile dominate de sensibilitate reprezintă efectele Dumnezeirii, care nu egalează virtutea cauzei lor. Pentru acest temei, prin cunoaşterea lucrurilor sensibile nu pot fi cunoscute toate atributele Dumnezeirii şi în consecinţă pătrunde în esenţa lui. Însă, deoarece efectele sunt dependente de cauză, din ele putem ajunge în stadiul de-a cunoaşte esenţa lui, ce e el, îi putem cunoaşte atributele care concură la concluzia că Dumnezeu este prima cauză universală, care depăşeşte toate efectele sale. Ca urmare, cunoaştem de la Dumnezeu atitudinea lui faţă de creaturile sale, ştiind că Dumnezeu e cauza tuturor lucrurilor şi care e cauza diferenţierii lui de aceste creaturi, cu alte cuvinte toate îl au pe el cauză comună. În ceea ce priveşte faptul că ceea ce se depărtează de el, cauza, nu se explică prin vreo deficienţă a celor creaţi, ci temeiul că Dumnezeu le depăşeşte pe toate.

1. *În primul rând*, e necesar să se spună deci că prin raţiune nici o fiinţă omenească nu se poate ridica până la forma pură —Dumnezeirea —, ca să se ştie despre ea ce este. Totuşi despre Dumnezeire se poate şti că există şi ce este.

2. *În al doilea rând*, trebuie să se spună că Dumnezeu e cunoscut, când e vorba de cunoaştere firească. Dumnezeu e cunoscut prin intermediul imaginilor efectelor sale.

3. *În al treilea rând*, trebuie să se spună că cunoaşterea lui Dumnezeu prin esenţa lui este cu putinţă numai prin coborârea harului său, dar numai cei buni sunt hărăziţi a fi împărtăşiţi cu har divin. Însă cunoaşterea lui Dumnezeu prin raţiunea firească poate fi hărăzită şi celor buni şi celor răi. Pentru acest temei Augustin spune în opera sa *Libri retractationum*, I, 4: „Nu aprob ce-am spus în această rugăciune: «O, Doamne, tu nu i-ai vrut decât pe cei fără de prihană ca să ştie adevărul»"; într-adevăr, se poate spune că mulţi dintre cei care sunt neprihăniţi cunosc multe adevăruri, bineînţeles prin intermediul raţiunii fireşti.

CAPITOLUL 13

OARE PRIN MIJLOCIREA HARULUI SE POATE AVEA O MAI ELEVATĂ CUNOAŞTERE A LUI DUMNEZEU DECÂT PRIN MIJLOCIREA RAŢIUNII FIREŞTI ?

La al treisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident prin mijlocirea harului nu se poate obţine o cunoaştere mai elevată a lui Dumnezeu decât se obţine prin raţiunea firească. Într-adevăr, Dionysios Areopagitul în *De myst. theol*., I, 1, spune: „Cel ce se uneşte mai bine cu Dumnezeu în decursul acestei vieţi nu se uneşte cu el decât ca şi cum ar fi îndeobşte un necunoscut". El afirmă aceasta şi despre Moise, care totuşi s-a bucurat a fi pe-o înaltă treaptă prin cunoaşterea lui Dumnezeu prin mijlocirea harului. Dar iată că şi unuia care ignorează că se uneşte cu Dumnezeu i se poate întâmpla prin raţiunea firească.

2. *În afară de aceasta*, nu putem ajunge la cunoaşterea celor dumnezeieşti prin raţiunea firească, cu excepţia folosirii imaginaţiei; în mod similar nici prin cunoaşterea prin intermediul harului. Într-adevăr, Dionysios Areopagitul în *Cael. hier*., cap. I, spune: „Raza divină nu poate străluci pentru noi decât învăluită în varietatea vălurilor". Deci prin mijlocirea harului nu-l cunoaştem mai bine pe Dumnezeu ca prin intermediul raţiunii fireşti.

3. *În afară de aceasta*, inteligenţa noastră prin mijlocirea harului credinţei ne uneşte cu Dumnezeu. Însă, în mod evident, credinţa nu e cunoaştere. Într-adevăr, sfântul Grigorie cel Mare, în *Homiliae*, 26, spune despre cele care nu se văd: „La cele nevăzute au acces credinţa şi nu cunoaşterea". Prin urmare, prin mijlocirea harului nu ne este hărăzită o cunoaştere mai elevată în privinţa lui Dumnezeu.

Din contra, sfântul Apostol Pavel în *Epistola I către Corinteni*, II, 10, spune: „Dumnezeu ne-a revelat nouă prin Sfântul Duh lucruri pe care nimeni din principii acestui veac nu le cunosc", principi, adică „filosofi", după cum interpretează *Glossa*.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că cunoaşterea lui Dumnezeu prin mijlocirea harului este mai prezentă decât prin

intermediul rațiunii firești. Iată demonstrația: într-adevăr, cunoașterea pe care o obținem prin rațiunea umană firească necesită două condiții de îndeplinit: imagini mentale primite prin intermediul simțurilor și lumina firească a spiritualității, prin intermediul căreia scoatem din aceste imagini concepțiile noastre inteligibile. Îndeplinind aceste două condiții, cunoașterea umană este ajutată de harul revelației. Într-adevăr, și lumina firească a inteligenței este fortificată prin infuzia luminii harului revelației. În anumite împrejurări, imaginile sunt create prin intervenția divină în imaginația umană, imagini care exprimă mai bine cele ce constituie tainele și esența Dumnezeirii decât cele realizate de sensibilitatea noastră prin strădaniile noastre firești, așa cum apar în viziunile profetice. Uneori se întâmplă să fie insuflate de Dumnezeu stări de extaz revelatoriu, accesibile sensibilității noastre, ori să auzim glasuri cerești care dezvăluie vrerea divină, așa cum la botezul Mântuitorului Hristos a fost văzut apărând Sfântul Duh în chip de porumbel, și s-a auzit glasul Părintelui Ceresc spunând: „Acesta e Fiul meu cel iubit" (*Evanghelia după Matei*, III, V, 17).

1. *În primul rând*, trebuie să spunem, prin urmare că, probabil, în decursul acestei vieți nu-i cu putință să-l cunoaștem pe Dumnezeu nici prin harul revelației și să ne alăturăm lui, în scopul identificării cu el, deși nu-l cunoaștem. Totuși, ajungem să-l cunoaștem din ce în ce mai bine în măsura în care ni se demonstrează prezența lui prin tot mai multe fapte și semne din ce în ce mai evidente și în măsura în care îi atribuim perfecțiunea, pe temeiul revelației divine că Dumnezeu reprezintă unicitatea și concomitent și Sfânta Treime.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spunem că cunoașterea esenței Dumnezeirii prin intermediul inteligenței va fi cu atât mai apropiată de perfecțiune, cu cât lumina inteligenței va fi mai puternică în ființa umană, prin infuzarea luminii divine atunci când pentru cunoașterea esenței Dumnezeirii se face uz de toate ipotezele imaginilor mentale, cu condiția ca aceste imagini să fie receptate de simțuri, în conformitate cu ordinea firească a lucrurilor, ori să fie formate în imaginație prin intervenția Dumnezeirii.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spunem că și credința în Dumnezeu contribuie la cunoașterea lui, în măsura în care inteligența este determinată de credință prin avântul cognoscibilității faptelor (lucrurilor, ori

a realității). Dar această determinare către un unic țel nu provine din viziunea celui care crede, ci din viziunea Celui în care se crede. Dar în măsura în care lipsește viziunea, aceasta lipsește datorită deficiențelor intelectualității folosite în scopul cunoașterii, care e fundamentul științei: căci știința determină treapta inteligenței prin viziunea și înțelegerea primelor principii[29a] care cârmuiesc Universul (prin puterea) unicului Dumnezeu.

QUAESTIO XIII

DESPRE DENUMIRILE ŞI ATRIBUTELE DUMNEZEIRII

După ce a fost luată în consideraţie în ce anume constă cunoaşterea esenţei Dumnezeirii, se cuvine să se purceadă la considerarea atributelor lui Dumnezeu. Într-adevăr, vom menţiona fiecare atribut în parte, în măsura în care ştim în ce constă.

În această privinţă vor fi prezentate 12 capitole: 1. Oare noţiunea de Dumnezeu a fost creată de noi, oamenii? — 2. Anumite denumiri atribuite lui Dumnezeu au fost dictate de el şi-i desemnează, îi cuprind substanţialitatea lui? — 3. Anumite denumiri au fost atribuite lui Dumnezeu cu sens propriu sau i-au fost acordate în sens metaforic? — 4.Toate denumirile pe care le-am acordat lui Dumnezeu sunt sinonime? — 5. Printre denumirile date îndeobşte lui Dumnezeu şi creaturilor sale, unele sunt univoce sau echivoce? — 6. Presupunând că aceste denumiri sunt atribuite prin analogie, sunt oare atribuite cu prioritate lui Dumnezeu sau o dată cu creatura sa? — 7. Unele denumiri şi atribute au fost atribuite lui Dumnezeu în funcţie de factorul temporalităţii? — 8. Noţiunea de Dumnezeu desemnează o fire ori o lucrare? — 9. Oare denumirea lui Dumnezeu poate fi comunicată? — 10. Noţiunea de Dumnezeu rămâne în permanenţă univocă, devine echivocă, desemnând Divinitatea în natură, în participaţie ori în operaţiune? — 11. Oare această denumire CEL CARE ESTE, este prin excelenţă denumirea proprie a lui Dumnezeu ca Divinitate Supremă? — 12. Se pot oare forma propoziţii afirmative referitor la existenţa lui Dumnezeu ?

CAPITOLUL 1

OARE NOŢIUNEA DE DUMNEZEU A FOST CREATĂ DE NOI OAMENII ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. În mod evident nici o denumire nu e corespunzătoare. Dionysios Areopagitul în *De Div. Nom.*, cap. I, spune aşa: „Dumnezeu nu poate fi denumit, nu poate avea un nume şi nici a se avea vreo părere asupra lui". Şi *Proverbe* (XXX, 4) spun: „Care e numele lui ? Care e numele fiului său, ştii tu ?"

2. *În afară de aceasta*, oricare nume are o formă abstractă şi o formă concretă. Ori numele care au o semnificaţie concretă nu se potrivesc lui Dumnezeu, pentru că el este pur. Dar nici numele care au o semnificaţie abstractă, deoarece nu cuprind semnificaţia desăvârşirii. Prin urmare, nu i se poate acorda lui Dumnezeu nici un nume.

3. *În afară de aceasta*, numele (sau substantivele) desemnează o substanţă dotată cu o calitate, verbul şi modul participiu au semnificaţia creată de timp. În schimb, pronumele pot fi demonstrative sau relative. Nici unul dintre aceşti termeni nu se potriveşte lui Dumnezeu, deoarece el e fără calitate, fără atribut accidental şi atemporal. Dumnezeu nu poate fi sesizat de simţurile noastre, ca să-l putem arăta. El nu poate fi desemnat prin termeni de relaţie, deoarece relativele amintesc de cele spuse mai înainte, fie că se referă la nume, fie la participii, fie la pronume demonstrative. Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi denumit în nici un mod de noi.

Din contra, în *Exod* (XV, 3) se citeşte: „Iehova este un războinic viteaz. Numele lui este Atotputernicul".

Răspunsul meu e acesta: conform teoriei Filosofului, „numele sunt semnele conceptelor şi conceptele sunt similitudinile lucrurilor". De aici urmează că conceptele se referă la lucruri cu o semnificaţie prin intermediul concepţiilor spiritului. De aici rezultă, prin urmare, că inteligenţa noastră poate cunoaşte orice şi acest orice poate avea o denumire. S-a arătat mai sus, la capitolul 11 al chestiunii precedente, că Dumnezeu nu poate fi văzut de noi prin esenţa lui în decursul acestei vieţi, dar poate fi cunoscut de noi prin intermediul creaturilor sale,

prin aflarea cauzalității, superiorității și eliminării sale. În consecință, Dumnezeu poate fi denumit de noi prin intermediul creaturilor sale, dar nu într-o astfel de măsură încât denumirile date de noi să exprime esența divină în conformitate cu ceea ce este el, așa cum noțiunea de *om* exprimă prin semnificația sa esența omului, în conformitate cu ceea ce reprezintă el, căci acest ultim termen sau această denumire semnifică definiția omenească care reflectă ființa umană; într-adevăr, noțiunea obiectivă care semnifică numele este definiția, cum se menționează în *Metaph.*, IV.

1. *În primul rând*, trebuie să se spună că prin această noțiune se arată că Dumnezeu nu are un nume sau este mai presus de orice nume, pentru că esența Dumnezeirii este mai presus de ceea ce putem cuprinde cu mintea sau exprima cu glasul.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spunem că ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale și de la acestea îi acordăm o denumire. Denumirile pe care le acordăm lui Dumnezeu au semnificație în conformitate cu existența creaturilor formate din materie, a căror cunoaștere ne e conaturală, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XII, 4 a problemei precedent tratate. Și pentru că la creaturile dotate cu corporalitate umană ceea ce este perfect și subzistent este și compozit, în schimb forma la aceste creaturi nu este ceva complet și subzistent, ci un ce care e cu mult mai mult, rezultă că toate denumirile puse de noi pentru a semnifica ceva complet, subzistent desemnează printr-o noțiune concretă corespunzătoare formelor compuse. Denumirile date pentru semnificarea formelor simple și pure nu înseamnă ceva care nu e subzistent, ci în care există ceva, așa cum culoarea albă și albiturile înseamnă un corp care este alb. Așadar, pentru că Dumnezeu e simplu, pur și subzistent, îi atribuim termeni abstracți, pentru a-i semnifica și reliefa simplitatea și puritatea lui, dar denumirile concrete, pentru a semnifica subzistența și perfecțiunea lui, cu toate că ambii termeni de denumire sunt deficitari în raport cu esența lui, în aceeași măsură în care inteligența noastră nu-l cunoaște, cum este în decursul vieții noastre.

3. *În al treilea rând* trebuie să spunem că a semnifica esența calificată este a desemna prin nume un subiect având o natură sau o formă determinată în care subzistă. De aici rezultă că așa cum noi îi atribuim lui Dumnezeu denumiri la concret pentru a desemna caracterul său de

ființă subzistentă și perfectă, așa cum s-a spus mai sus la punctul 2, pentru același temei putem să acordăm denumiri exprimând substanța calificată. Se folosesc verbe și participii care semnifică timp, deoarece eternitatea include tot timpul[30]. Într-adevăr, așa cum noi nu putem concepe și semnifica ființele simple subzistente decât prin intermediul ideilor și cuvintelor împrumutate de la compuse materiale, la fel cum nu putem concepe și exprima simpla eternitate decât prin intermediul lucrurilor temporale; și aceasta conaturalității inteligenței noastre cu lucrurile compuse și temporale. Cât despre pronumele demonstrative, acestea se aplică lui Dumnezeu pentru a-l desemna, fără îndoială, dar ca un obiect aparținând inteligenței, nu ca obiect al simțurilor. Căci în conformitate cu faptul că Dumnezeu poate fi înțeles, la fel poate fi și desemnat. Și astfel, în măsura în care numele, participiile și pronumele demonstrativ sunt adecvate pentru el, acestea vor putea fi folosite când se vorbește de Dumnezeu, pronume și nume relative[31], care nu sunt altceva decât o repetare.

CAPITOLUL 2

DACĂ ANUMIȚI TERMENI APLICAȚI LUI DUMNEZEU ÎI DESEMNEAZĂ SUBSTANȚA SA

La al doilea capitol procedăm așa: 1. În mod evident, nici unul dintre termeni nu cuprinde substanțialitatea Dumnezeirii. Sfântul Damaschin, în opera sa *De Fide Orth.*, cap. 9, spune următoarele: „Ceea ce se spune despre Dumnezeu nu semnifică substanțialitatea sa, ci arată ce nu este, desemnând relația pe care o întreține cu cutare, ori cutare ființă, ori relevă vreo particularitate referitoare la natura sau la acțiunile sale".

2. *În afară de aceasta*, Dionysios Areopagitul în *De Div. Nom.*, cap. I, spune: „Vei găsi la sfinții teologi (ai sacrei învățături) un imn de slavă, în care numele lui Dumnezeu se împărtășește și se explică după

feluritele trepte ale manifestărilor sale şi acest lucru înseamnă în mod evident că numele consacrate de sfinţii învăţători proslăvirii divine nu se disting decât după împărtăşirea făcută de Dumnezeu. Ori ce înseamnă împărtăşirea cu ceva decât faptul că nu are nimic comun cu esenţa Dumnezeirii ? Prin urmare, numele atribuite lui nu relevă nimic din substanţialitatea Dumnezeirii".

3. *În afară de aceasta*, în conformitate cu acestea, se acordă un nume de noi, în măsura în care e înţeles, dar cu toate acestea nu se referă la substanţialitatea lui.

Împotriva acestor aserţiuni, sfântul Augustin ne spune în *De Trin.*, VI, 4: „Pentru Dumnezeu a fi înseamnă a fi plin de bărbăţie, a fi înţelept şi orice ai spune, ori ai exprima simplitatea, înseamnă că ai relevat în ce constă substanţialitatea divină." Prin urmare, toate denumirile de acest fel semnifică substanţa divină.

Răspunsul meu este următorul: E necesar să facem o distincţie: termenii care sunt exprimaţi în privinţa Dumnezeirii prin intermediul negaţiei, ori aceia care exprimă un raport al lui Dumnezeu cu creatura sa — omul — nu semnifică substanţialitatea lui, ci fie îndepărtarea vreunei fiinţe omeneşti de el, fie un raport al lui cu o altă persoană, fie mai degrabă al altei fiinţe umane cu el.

În schimb se menţionează nume referitor la Dumnezeu care sunt exprimate în mod absolut şi afirmativ, ca apelativele *bun*, *înţelept* şi altele similare şi în această privinţă s-au emis nenumărate opinii.

Într-adevăr, unii au spus că toate aceste nume, cu toate că referitor la Dumnezeu s-au spus în mod afirmativ, totuşi au fost găsite mai degrabă pentru a îndepărta ceva de la Dumnezeu, decât a-i raporta pe cineva la el. De aici rezultă că atunci când unii afirmă că Dumnezeu este o fiinţă vie, înseamnă că el este în contrast cum se prezintă lucrurile neînsufleţite şi lui i se adresează. Aceasta este opinia lui Rabi Moise[32]. Alţii spun că aceste nume au fost acordate pentru a semnifica raportul lui faţă de creaturile sale umane. Astfel, când spunem: Dumnezeu e bun, sensul acestor cuvinte e că Dumnezeu este cauza bunătăţii manifestate în toate. Şi acest raţionament se aplică în toate privinţele.

Dar nici una din aceste opinii nu e în mod evident aplicabilă *din trei motive*: *Primul*, deoarece în nici una din aceste două interpretări nu se poate da seama de alegerea unor anumiţi termeni că ar putea fi adecvaţi

mai degrabă lui Dumnezeu decât altor persoane. Oare nu Dumnezeu este cauza tuturor corpurilor, precum tot el e cauza a tot ce este bun ? De aici rezultă că n-are o altă semnificaţie afirmaţia când se spune că Dumnezeu e bun, că dacă Dumnezeu este cauza a tot ce este bun se va putea în mod analog afirma că Dumnezeu reprezintă un corp, deoarece el este cauza creării corpurilor. Şi de asemenea, afirmându-i corporalitatea, am evita să spunem despre el că reprezintă o Fiinţă în pură putere, în mod analog primei materii. *Al doilea motiv* ar rezulta că toate numele acordate lui Dumnezeu i s-ar potrivi aposteoric, la fel cum spunem de un medicament că e sănătos aposteoric, această afirmaţie are această semnificaţie, datorită faptului că medicamentul este cauza sănătăţii fiinţei vieţuitoare, despre care s-a afirmat că înainte era sănătoasă. *Al treilea motiv* se aplică contra celor care au intenţia să vorbească despre Dumnezeu. Într-adevăr, unii au intenţia să spună că Dumnezeu este o Fiinţă vie, când el însuşi e cauza vieţii noastre, sau că el se deosebeşte de corpurile neînsufleţite.

De aceea cu totul altfel trebuie să ne exprimăm când spunem că aceste noţiuni au semnificaţia de substanţialitate divină şi propovăduiesc substanţialitatea lui Dumnezeu, în schimb prezintă lacune în ceea ce priveşte reprezentarea lui. Şi iată temeiul. Într-adevăr, termenii definesc semnificaţia Dumnezeirii, în aceeaşi măsură în care inteligenţa noastră îl cunoaşte pe Dumnezeu. Însă inteligenţa noastră, când îl cunoaşte pe Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale, aşa fel îl cunoaşte cum îl reprezintă pe Dumnezeu aceste creaturi. Însă mai sus s-a arătat la *Quaestio* IV, cap. 2, că Dumnezeu are aprioric în Fiinţa preexistentă perfecţiunile creaturilor sale, în măsura în care el este perfect în mod absolut şi universal. De aici se deduce că oricare creatură umană într-o asemenea măsură îl reprezintă pe Dumnezeu şi este similar lui, încât posedă perfecţiunea. Cu certitudine îl reprezintă ca pe o Fiinţă din aceeaşi specie sau din acelaşi gen, ca pe un principiu suprem, dar a cărui formă e deficitară prin efectele sale, deşi aceste efecte au oarecare similitudini, aşa cum formele corpurilor inferioare reprezintă virtutea solară. Şi în această privinţă s-a arătat mai sus la *Quaestio* IV, 3, când a fost vorba despre perfecţiunea Dumnezeirii. Prin urmare, termenii menţionaţi mai sus semnifică substanţialitatea divină. Totuşi termenii sunt inadecvaţi, la fel cum şi creaturile umane îl reprezintă în mod imperfect. Prin urmare, când se afirmă că

Dumnezeu e bun, sensul acestei afirmaţii este nu că Dumnezeu e cauza bunătăţii, ci Dumnezeu nu e rău. Însă sensul real este că ceea ce noi denumim *bunătate* la creaturile umane, la Dumnezeu preexistă, dar la el pe-o treaptă mult superioară. De aici nu rezultă, prin urmare, că e specificul lui Dumnezeu de-a fi bun, pentru că Dumnezeu e cauza bunătăţii, ci mai degrabă invers, pentru că el e bun, revarsă pretutindeni roadele bunătăţii sale, potrivit celor spuse de Augustin în *De Doctr. Christ.*, I, 32: „Pentru că Dumnezeu e bun şi noi suntem buni“.

1. ***În primul rând***, trebuie să spunem că Ioan Damaschinul de aceea susţine că aceşti termeni nu desemnează ceea ce este Dumnezeu, deoarece absolut nici una din aceste noţiuni nu exprimă cu desăvârşire ce este el, ci incomplet şi lacunar, cum îl reprezintă creaturile umane.

2. ***În al doilea rând***, e necesar să spunem că trebuie făcută o distincţie în ceea ce priveşte semnificaţia termenilor, deoarece una este originea termenului, alta este căutarea expresiei corespunzătoare, de ce e luată, pentru ce se foloseşte această expresie. Aşa cum termenul „piatră“ (*lapis* în latină, termen care derivă de la *laedere pedem* = a răni piciorul), nu se foloseşte pentru a desemna un corp care răneşte piciorul, ci pentru a desemna o categorie de materie - un corp, ca şi cum tot ce răneşte piciorul ar fi o piatră. Prin urmare, aşa trebuie să se spună că denumirile date Dumnezeirii sunt acordate pe baza participărilor lui Dumnezeu la creaţii, căci creaturile umane îl reprezintă pe Dumnezeu, deşi imperfect, pe baza diferitelor procese ale perfecţiunilor. În modul acesta inteligenţa noastră îl cunoaşte pe Dumnezeu şi îi dă o denumire în funcţie de fiecare proces de creaţie. Cu toate acestea, creatura umană nu acordă aceste denumiri în scopul semnificării unor procese proprii Dumnezeirii, pentru ca atunci când se spune că Dumnezeu este o Fiinţă vie, să se înţeleagă că de la el purcede viaţa. Dimpotrivă, trebuie ca apelativele acordate să semnifice că Dumnezeu este în calitate de Creator Suprem, Principiul întregii existenţe, al tuturor lucrurilor şi fiinţelor, că în Dumnezeu a preexistat viaţa sub o formă absolut superioară, dar care cu greu poate fi înţeleasă sau cuprinsă în cuvinte.

3. ***În al treilea rând***, trebuie să spunem că noi nu putem cunoaşte esenţa lui Dumnezeu în decursul acestei vieţi, prin ce este ea intrinsec, ci o cunoaştem aşa cum e reprezentată în perfecţiunile creaturilor umane. De aceea denumirile date de noi desemnează în modul acesta esenţa Dumnezeirii.

CAPITOLUL 3

OARE ANUMITE DENUMIRI AR PUTEA FI ACORDATE LUI DUMNEZEU ÎN SENSUL PROPRIU ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, nici o denumire nu e acordată lui Dumnezeu în sens propriu. Într-adevăr, toate denumirile pe care le-am dat Dumnezeirii au fost atribuite de creaturile umane, aşa cum s-a spus la cap. 1 al acestei *Quaestio*. Însă denumirile acordate de creaturile umane au sens metaforic, aşa cum se poate spune despre Dumnezeu că e piatră[33], sau leu, sau orice fiinţă de acest fel. Prin urmare, denumirile date lui Dumnezeu au fost acordate cu sens metaforic.

2. *În afară de aceasta*, oricare nume atribuit cu sensul propriu cuiva poate fi refuzat mai degrabă decât aprobat. Ori toate aceste denumiri, bun, înţelept şi altele asemănătoare, sunt mai aproape de adevăr că sunt refuzate decât sunt acceptate, după cum afirmă Dionysios Areopagitul în *Cael. hier.*, II, 3. Deci nici una dintre aceste denumiri nu este în mod propriu acordată lui Dumnezeu.

3. *În afară de aceasta*, denumirile de corpuri care sunt date lui Dumnezeu nu i se pot acorda decât metaforic, deoarece Dumnezeu este lipsit de corporalitate fizică. Toate denumirile de această categorie implică condiţia corporalităţii. În semnificaţia denumirii sunt incluse timpul, compoziţia şi alte condiţii specifice corporalităţii. Prin urmare, toate denumirile de asemenea categorie au fost date în mod metaforic.

Contra acestei teze sfântul Ambrosius[34], în cartea a II-a a operei *De Trinitate*, spune: „Evident, există unele denumiri care corespund caracterului dominant al Dumnezeirii şi altele care exprimă cu claritate măreţia divină. Mai sunt şi altele care îi sunt acordate lui Dumnezeu prin translaţie, pe calea similitudinii". Prin urmare, nu toate denumirile sunt acordate lui Dumnezeu în mod metaforic, ci unele sunt corespunzătoare, fiind proprii.

Răspunsul meu este următorul: trebuie să spun, aşa cum s-a arătat la capitolul precedent, că-l cunoaştem pe Dumnezeu prin intermediul operelor perfecte purcese de la el prin exemplul creaturilor umane.

Aceste perfecţiuni au în Dumnezeire un mod de înfăptuire superior celor pe care acestea le reprezintă în creaturile însele. Însă inteligenţa noastră a conceput aceste perfecţiuni, aşa cum au fost reprezentate în creaturile umane. Şi aşa cum le-a conceput, le-a exprimat semnificaţia prin cuvinte — aceste denumiri. În denumirile pe care le acordăm lui Dumnezeu trebuie luate în considerare două aspecte: 1) însăşi semnificaţia perfecţiunii, ca bunătatea, viaţa şi altele de aceeaşi categorie; 2) modul de semnificare. Prin urmare, în privinţa semnificaţiei denumirilor, acestea trebuie să fie corespunzătoare în mod propriu lui Dumnezeu, cu mult mai propriu decât creaturilor însele şi primordial lui să-i fie atribuite. Dar fiindcă e vorba de modul de semnificare, aceşti termeni nu se aplică propriu-zis lui Dumnezeu, deoarece modul de semnificare este acesta care corespunde creaturilor umane.

1. Trebuie să se spună că unii termeni semnifică perfecţiunile purcese de la creaţiunile însele ale Dumnezeirii şi le exprimă aşa fel încât modul imperfect, conform căruia creaturile umane participă la perfecţiunea divină este inclus în semnificaţia acestor termeni, aşa cum piatra semnifică existenţa unui corp material. De aceea asemenea denumiri nu pot fi atribuite lui Dumnezeu decât cu sens metaforic. Într-adevăr, unele denumiri semnifică perfecţiuni absolute, fără a fi inclus vreun mod de participare în semnificaţia lor, ca, spre exemplu, fiinţă, bun, viu, trebuind ca aceste denumiri să fie exprimate în mod propriu despre Dumnezeu.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spunem că Dionysios Areopagitul (la capitolul citat) afirmă că denumirile respective pot fi negate de Dumnezeu, deoarece ceea ce se semnifică prin termen nu-i convine lui Dumnezeu sub forma în care este exprimată denumirea, ci e necesar un termen de-o factură superioară (corespunzătoare măreţiei sale). Tot la acelaşi capitol, Dionysios afirmă că Dumnezeu este mai presus de orice substanţă şi viaţă.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spunem că aceste denumiri atribuite în mod propriu lui Dumnezeu implică condiţia corporalităţii prin modul de exprimare a semnificaţiei, nu prin perfecţiunea semnificată. Dimpotrivă, termenii folosiţi metaforic în privinţa lui Dumnezeu implică condiţia corporalităţii în termenul semnificaţiei exprimate[35].

CAPITOLUL 4

OARE DENUMIRILE DATE LUI DUMNEZEU SUNT SINONIME ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident denumirile date lui Dumnezeu sunt sinonime. Într-adevăr, se numesc sinonime cuvintele care au în general aceeaşi semnificaţie. Ori cuvintele pe care le folosim referitor la Dumnezeu înseamnă în general acelaşi lucru, deoarece bunătatea lui Dumnezeu este esenţa lui şi în mod similar şi înţelepciunea lui. Deci aceste denumiri sunt în general sinonime.

2. Dacă s-ar afirma că aceste două denumiri semnifică aceeaşi realitate, atunci ele exprimă noţiuni diferite, se replică astfel: o noţiune căreia în realitate nu-i corespunde nimic este o noţiune vană. Dacă prin urmare aceste noţiuni sunt multiple şi obiectul e numai unul în realitate, în mod evident aceste noţiuni sunt vane.

3. *În afară de aceasta*, ceea ce este unul şi în realitate şi prin raţionament, reprezintă mai mult decât unul în realitate şi cu multiple sensuri în mod raţional[36]. Ori Dumnezeu este în mod suveran unul. În mod evident nu trebuie să se afirme deci că Dumnezeu este unul în realitate şi multiplu prin raţionament. Prin urmare, denumirile date lui Dumnezeu nu semnifică noţiuni diferite, deci ele sunt sinonime.

Din contra, cuvintele sinonime juxtapuse reprezintă jocuri de cuvinte şi tautologie, ca şi cum cineva ar spune *haină* şi *veşmânt*. Deci, dacă toate denumirile date lui Dumnezeu sunt sinonime, nu s-ar putea să-l denumim în mod corespunzător bunul Dumnezeu, sau oricum altfel, când în *Sfânta Scriptură* stă scris în legătură cu profetul *Ieremia*, XXXII, 18: „Prea puternice, mare, viteazule, numele tău este Domnul oştirilor".

Răspunsul meu e că nu trebuie să spun că denumirile date lui Dumnezeu nu sunt sinonime. Ar fi de bună seamă uşor să ne dăm seama dacă am spune că denumirile de asemenea categorie au fost date fie pentru a nega, fie pentru a desemna necesitatea cauzalităţii în raport cu creatura umană. Într-adevăr, atunci s-ar putea distinge sub aceste denumiri, noţiuni diferite, variind în funcţie de diversitatea obiectelor care sunt negate, sau a efectelor care sunt notate.

Dar în conformitate cu cele care s-au spus la capitolul 2 al acestei *Quaestio* că denumirile de asemenea categorie semnifică, deşi imperfect, substanţialitatea Dumnezeirii, este evident, în conformitate cu premisele menţionate, că aceste denumiri răspund unor noţiuni diferite. Într-adevăr, sensul pe care îl semnifică un cuvânt reprezintă conceptul inteligenţei referitor la obiectul desemnat prin termen. Ori inteligenţa noastră, atunci când îl cunoaşte pe Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale, făureşte pentru a-l înţelege pe Dumnezeu concepte proporţionale perfecţiunilor create, care purced din Dumnezeire prin creaturile sale, perfecţiuni care în Dumnezeu preexistă în unitate şi simplicitate, şi puritate, dar sunt primite de creaturile divizate şi multiplicate. Într-adevăr, sunt primite de creaturile divizate şi multiplicate. Prin urmare, aşa cum diferitelor perfecţiuni ale creaturilor le corespunde un unic Principiu simplu, reprezentat prin diferite perfecţiuni ale creaturilor într-un mod variat şi multiplu, la fel, multiplelor şi diferitelor concepţii ale inteligenţei noastre le corespunde un ce, în unicat, dar simplu, sesizat însă prin intermediul acestor diverse concepţii. Şi de aceea denumirile atribuite lui Dumnezeu, cu toate că semnifică un subiect unic, totuşi nu sunt sinonime, deoarece semnifică aceste subiecte prin intermediul noţiunilor multiple şi felurite.

1. În modul acesta avem soluţia *la primul dubiu*; căci se numesc sinonimi termenii care exprimă acelaşi lucru într-o noţiune unică, deoarece cuvintele care exprimă noţiuni diferite pentru acelaşi obiect nu înseamnă imediat şi propriu acelaşi lucru, decât numai prin intermediul conceptului făurit de inteligenţă, aşa cum s-a spus[37].

2. *În al doilea rând*, trebuie să se spună că noţiunile multiple implicate în aceste denumiri sunt absurde şi lipsite de conţinut, deoarece tuturor le corespunde un ce simplu şi unic, însă reprezentat prin ele imperfect prin forme multiple.

3. *În al treilea rând*, trebuie să se spună că aceasta face parte din perfecta unitate a Dumnezeirii, deoarece, ceea ce la alţii sau altele sunt multiplicate şi divizate în substanţa Dumnezeirii totul e simplu şi în unicat. Şi dacă se întâmplă ca un lucru să fie în realitate unic şi multiplu, aceasta se datorează raţionamentului nostru pentru că inteligenţa noastră îi concepe multiplicitatea, aşa cum lucrurile însele îl reprezintă multiplicat.

CAPITOLUL 5

OARE DENUMIRILE DATE ÎNDEOBŞTE LUI DUMNEZEU ŞI CREATURILOR SALE OMENEŞTI SUNT ATRIBUITE ÎNTR-UN CHIP UNIVOC ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident ceea ce se atribuie lui Dumnezeu şi creaturilor sale, se spune că se atribuie prin sistemul univoc. Într-adevăr, orice echivoc se reduce la univoc, după cum multiplul se reduce la unul, căci dacă termenul *câine* este un cuvânt echivoc aplicat şi câinelui şi câinelui (leului) de mare, trebuie să se spună în mod univoc la fel de toate animalele care latră. Ori există unii agenţi univoci care corespund şi prin efecte şi prin denumire şi prin definiţie, aşa cum fiinţa umană generează omul; alţi agenţi sunt însă echivoci, ca soarele[38] care dă naştere la căldură, cu toate că acest corp ceresc nu-i cald, ci în mod echivoc este cald. Aşadar, primul agent la care se raportează ca generaţi de el, ceilalţi agenţi trebuie să devină univoci. Tot aşa ce se spune despre Dumnezeu şi creaturile sale, să se spună în mod univoc.

2. *În afară de aceasta*, unde nu există echivoc nu se aşteaptă să existe nici similitudine. Aşadar, pentru că există asemănare între creatura umană şi Dumnezeu, după cuvintele *Sfintei Scripturi* în *Geneză*, I, 26: „Să facem un om după chipul şi asemănarea noastră", în mod evident trebuie să afirmăm că în mod univoc se spune aceasta despre Dumnezeu şi creaturile sale.

3. *În afară de aceasta*, măsura este omogenă cu obiectul măsurat, cum se afirmă în *Metaph*., XI, 13. Însă Dumnezeu este prima măsură a tuturor fiinţelor, cum tot acolo se spune. Deci Dumnezeu este omogen cu creaturile sale şi în modul acesta se poate vorbi în comun într-un sens univoc şi de Dumnezeu şi de creaturile sale.

Din contra, ceea ce atribuie diferiţilor subiecţi un termen unic, dar care nu corespunde aceleiaşi noţiuni, este atribuit într-un mod echivoc. Ori nici o denumire nu e corespunzătoare Dumnezeirii, în conformitate cu raţionamentul că acest termen se aplică creaturilor umane. Căci înţelepciunea este o calitate a creaturilor umane, dar nu se aplică atunci când e vorba de Dumnezeu, şi o schimbare de gen modifică

noţiunea, deoarece e o parte a definiţiei. Şi acelaşi raţionament se aplică şi la alte cazuri. Prin urmare, ce se spune despre Dumnezeu şi creaturile sale în comun este echivoc[39].

4. *În afară de aceasta,* Dumnezeu se află la o distanţă mult mai mare de creaturile omeneşti, cum nu există între acestea.Totuşi, din cauza distanţei dintre unele creaturi omeneşti se întâmplă ca nimic să nu li se poată atribui în chip univoc, aşa cum e cazul care corespunde unor categorii de fiinţe omeneşti[40]. Deci cu mult mai puţin se va putea atribui lui Dumnezeu şi creaturilor sale într-un mod univoc, căci pretutindeni se aplică echivocul.

Ca *răspuns* trebuie să afirm că e cu neputinţă ca nimic să nu i se atribuie lui Dumnezeu şi creaturilor sale cu sens univoc. Temeiul este că oricare efect care nu egalează tăria cauzei, care acţionează în calitate de agent, obţine asemănarea agentului, însă nu în scopul realizării a însăşi noţiunii obiective, căci are lacune. O lacună constă în aceasta: ceea ce în efect este divizat şi multiplu, în cauză este simplu şi uniform. Astfel soarele, potrivit virtuţilor sale, generează forme variate şi multiple de existenţă. În acelaşi mod cum s-a spus în capitolul precedent, toate perfecţiunile lucrurilor care sunt divizate şi multiplicate în lucruri preexistă la Dumnezeu în mod univoc (şi simplu). Prin urmare, tot astfel când vreo denumire implicând o perfecţiune, este acordată unei creaturi omeneşti, denumirea exprimă acea perfecţiune considerată aparte şi pe baza acestui raţionament se distinge de alţi termeni. Socoteşte acum, când se acordă unui om apelativul de *înţelept*, că desemnăm prin această noţiune o perfecţiune distinctă de esenţa omului, de puterea sa, de fiinţa sa şi de toate însuşirile de asemenea categorie. Din contră, când acordăm această denumire lui Dumnezeu, noi nu înţelegem că înseamnă ceva distinct de esenţa sau puterea, sau Fiinţa lui. Şi astfel această denumire (atribut), când se aplică unui om într-o oarecare măsură, îi circumscrie şi-i cuprinde semnificaţia. Dar aplicat atributul lui Dumnezeu, nu e acelaşi lucru. De aici se deduce că această denumire de *înţelept* se aplică lui Dumnezeu şi omului nu în conformitate cu acelaşi raţionament, printr-o noţiune unică. Şi acelaşi raţionament se aplică şi în alte cazuri. Rezultă deci că nici o denumire nu se atribuie lui Dumnezeu şi creaturilor sale în sens univoc.

Însă nici în sens pur echivoc, cum au susţinut unii, deoarece într-un asemenea caz, sprijinindu-ne pe creaturile umane, nu s-ar putea nimic

cunoaşte din esenţa Dumnezeirii, nimic demonstra, ci totul ar fi sub incidenţa sofismului echivocului. Şi această situaţie ar fi şi contra filosofilor care prin raţionamente demonstrative dovedesc atâtea şi atâtea în privinţa Dumnezeirii, cât şi contra Apostolului Pavel care, în *Epistola către Romani*, I, 20, spune: „Atributele invizibile ale lui Dumnezeu care s-au făcut înţelese prin faptele care s-au săvârşit, se pot vedea". Trebuie deci să spunem că denumirile de această categorie sunt atribuite lui Dumnezeu şi creaturilor umane prin intermediul analogiei, adică al proporţiilor.

Şi aceasta se poate înfăptui, în ceea ce priveşte denumirile în două moduri[41]: fie că mai mulţi termeni se raportează la unul singur, aşa cum *sanus* = sănătos se spune şi despre un medicament şi despre urina bolnavului în măsura în care şi unul şi cealaltă au legătură cu sănătatea unei făpturi omeneşti în viaţă, una drept semn, cealaltă drept cauză, fie că un termen are corelaţie cu un alt termen, aşa cum adjectivul *sanus* = sănătos se spune şi medicamentului şi făpturii omeneşti, în măsura în care medicamentul este cauza eliminării stării rele a sănătăţii precare a unui pacient. Într-adevăr, nu putem da o denumire lui Dumnezeu decât prin intermediul creaturilor umane, aşa cum s-a spus mai sus la cap. 1 al acestei *Quaestio*. Şi astfel tot ce se spune despre Dumnezeu şi creaturile sale, se spune pe temeiul rânduielii care există în „realia" lui Dumnezeu cu creaturile sale, căci Dumnezeu reprezintă şi Principiul şi Cauza, în care preexistă în mod excelent toate perfecţiunile lucrurilor. Şi acest mod de comunitate este intermediar între purul echivoc şi simplul univoc. Într-adevăr, în lucrurile spuse prin analogie nici nu se găseşte o noţiune comună ca în cazul univocului, nici nu se constată că sunt noţiuni integral diferite ca în cazul echivocului, însă denumirea care este dată mai multora înseamnă diferite proporţii, diferite relaţii cu ceva, ca spre exemplu o urină de om sănătos, care înseamnă un semn de sănătate fiziologică şi un medicament sănătos — cauza acestei sănătăţi[42].

1. *În primul rând*, trebuie să se spună că, deşi în atribuiri echivocurile trebuie introduse la univocuri, totuşi e necesar ca agentul non-univoc să preceadă agentul univoc[43]. Într-adevăr, agentul non-univoc este cauza universală a tuturor speciilor, aşa cum soarele este cauza genezei tuturor oamenilor[44]. Un agent univoc n-ar putea fi agent universal pentru orice specie, căci altfel ar fi cauza propriei sale

existenţe când e conţinut în specie (adică face parte din ea). Când e vorba de o individualitate, cauza particulară e aceea care determină participarea speciei. Aşadar, cauza universală a oricărei specii nu e un agent univoc. Însă cauza universală precedă cauza particulară. Dar acest agent universal, cu toate că nu e univoc, totuşi în general nu e nici echivoc, pentru că nu-i capabil să creeze ceva asemănător sieşi. Poate fi denumit *agent* prin analogie. Aşa cum în atribuţii toate univocurile se aduc la termenul prim, care nu e univoc, ci analog, deoarece există[45].

2. *În al doilea rând*, trebuie să spunem că asemănarea creaturii umane cu Dumnezeu e imperfectă, deoarece, cum s-a spus mai sus la capitolul 3 din *Quaestio* IV, Dumnezeu şi omul nu fac parte din acelaşi gen comun.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spunem că Dumnezeu nu reprezintă o măsură proporţională cu fiinţele măsurate. Se deduce de aici că Dumnezeu şi creaturile umane nu aparţin aceluiaşi gen, nu sunt deci omogeni (ca să aibă atribuţii univoce).

Dimpotrivă, se trage concluzia că denumirile acordate lui Dumnezeu şi creaturilor sale nu sunt într-un sens univoc, dar nu sunt nici echivoce.

CAPITOLUL 6

OARE DENUMIRILE AU FOST MAI DEGRABĂ ATRIBUITE CREATURILOR UMANE DECÂT LUI DUMNEZEU ?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, denumirile sunt date cu prioritate de fiinţele omeneşti, nu de Dumnezeu. Într-adevăr, numai după ce cunoaştem un obiect îi acordăm denumirea. De bună seamă, după cele spuse de Filosof în *Perihelia*, I, cap.1: „Denumirile trebuie să fie semnele conceptelor create de inteligenţă". Deci noi luăm cunoştinţă în primul rând în privinţa oamenilor — creaturile umane — şi apoi în privinţa lui Dumnezeu.

2. *În afară de acesta*, Dionysios Areopagitul, în *De Div. Nom.*, cap.1, spune: „Noi îi acordăm denumiri lui Dumnezeu după mintea noastră de creaturi umane". Prin urmare, denumirile sunt transferate de creaturile umane lui Dumnezeu, acest comportament având prioritate în aceeaşi măsură în care am creat termenii *leu*, *piatră* şi altele de aceeaşi măsură. Prin urmare, toate denumirile sunt date de oameni în privinţa fiinţelor omeneşti cu prioritate faţă de creaturile umane, comparativ cu denumirile faţă de Dumnezeu.

3. *În afară de acesta*, toate denumirile care sunt date în comun lui Dumnezeu şi creaturilor omeneşti, lui Dumnezeu îi sunt acordate în calitate de cauză universală, cum afirmă Dionysios Areopagitul în *De myst. theol.*, cap. 1: Orice se atribuie cuiva cu titulatură de cauză este atribuită lui ulterior, căci mai întâi se spune de un animal că e sănătos şi ulterior se menţionează medicamentul administrat, care e cauza obţinerii sănătăţii prin el. Deci denumirile de acest fel sunt exprimate cu prioritate de fiinţele umane şi ulterior în privinţa lui Dumnezeu.

Teza contrarie e susţinută de sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Efeseni*, III, 14 şi 15: „Îmi aplec genunchii în faţa Părintelui Domnului nostru Iisus Hristos, de la care provine întreaga paternitate în ceruri şi pe Pământ". Pe temeiul acestui raţionament se acordă în mod evident paternitatea a tot ce are denumire în privinţa creaturilor umane şi a lui Dumnezeu. Deci denumirile de acest fel acordate au prioritate în privinţa lui Dumnezeu, cele în privinţa creaturilor umane fiind ulterioare.

Răspunsul meu e următorul: trebuie să spun că toate denumirile care sunt acordate mai multor fiinţe prin analogie s-au atribuit din respect faţă de Unica Fiinţă. Şi în definiţia tuturora trebuie introdusă acea Unică Fiinţă, deoarece noţiunea care înseamnă denumire reprezintă definiţia, aşa cum se afirmă în *Metaph.*, IV, că e necesar să fie menţionat primordial Acela care e pus în definiţia altora şi ulterior să fie ceilalţi menţionaţi, în ordinea în care se apropie de el mai mult sau mai puţin, aşa cum termenul *sănătos* se spune despre o făptură umană căreia i s-a administrat un medicament, ori de acest medicament că e sănătos în măsura în care cauzează sănătatea la o făptură omenească. În definiţia *sănătos* intră şi urina, în măsura în care aceasta aparţine unui om sănătos.

Prin urmare, toate denumirile care sunt exprimate în mod metaforic referitor la Dumnezeu au prioritate când sunt aplicate creaturilor umane şi nu lui Dumnezeu. Dar când sunt rostite referitor la Dumnezeu, termenii n-au altă semnificaţie decât asemănarea lui Dumnezeu cu astfel de creaturi umane. Când spunem *pajiştea surâde*, termenul *surâde* alăturat de *pajişte* nu înseamnă altceva decât că pe ea totul înfloreşte primăvara, când e astfel împodobită, la fel ca omul care râde, căruia râsul îi înfloreşte faţa. În această imagine este o similitudine a proporţiilor. La fel, când numele *leului* e asociat cuvântului *Dumnezeu* nu poate însemna altceva decât că Dumnezeu este asemănător unui leu, pentru că Dumnezeu îşi săvârşeşte lucrările sale cu aceeaşi străşnicie cu care leul îşi desfăşoară manifestările sale. De aici se deduce că aceste denumiri care sunt acordate lui Dumnezeu trebuie folosite numai în măsura în care conturează şi definesc perfecţiunea creaturilor umane şi aplicate de ei semenilor perfecţi.

În privinţa altor denumiri care nu sunt aplicate în mod metaforic lui Dumnezeu ar fi acelaşi raţionament la bază, ca şi cum s-ar spune cu certitudine că aceşti termeni nu exprimă referitor la Dumnezeire decât calitatea sa supremă de cauză. Într-adevăr, în acest caz se spune: „Dumnezeu este cauza bunătăţii manifestate de creatura umană". Astfel, termenul *bun* acordat lui Dumnezeu ar conţine în semnificaţia sa bunătatea creaturii umane, în măsura în care calitatea bunătăţii ar fi atribuită cu prioritate creaturii umane şi ulterior lui Dumnezeu.

Dar mai sus s-a arătat că denumirile date lui Dumnezeu (capitolul 2 al acestei *Quaestio*) nu se referă la cauzalitate în mod unic, ci la esenţa lui. Într-adevăr, când se spune că Dumnezeu e bun sau înţelept nu înseamnă numai că el este cauza înţelepciunii sau a bunătăţii, ci că aceste calităţi preexistă în Fiinţa lui într-un mod strălucit. De aici se deduce concluzia că trebuie să spunem că în măsura în care ne referim la realitatea semnificată prin denumire, fiecare denumire este spusă cu prioritate pentru Dumnezeu, nu pentru creatura umană, căci de la Dumnezeu emană perfecţiunile către creaturile omeneşti. Dar în ceea ce priveşte atribuirea denumirilor, acestea se acordă de noi oamenilor mai întâi, căci ele vin la cunoaşterea noastră. Rezultă de aici, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 3, şi sensul semnificaţiei provenite de la creaturile umane.

1. Trebuie să se conchidă că prima obiecţie ridicată provine de la darea denumirii (referindu-se la originea termenului).

2. *În al doilea rând*, trebuie să spun că nu se aplică acelaşi raţionament la denumirile care sunt atribuite în mod metaforic lui Dumnezeu, ca la acela aplicat la alţii.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spun că acea obiecţie s-ar aplica dacă acele denumiri se referă numai la cauzalitatea lui Dumnezeu, nu la esenţa lui, aşa cum termenul *sănătos* se aplică unui medicament.

CAPITOLUL 7

OARE DENUMIRILE CARE IMPLICĂ O RELAŢIE CU CREATURILE UMANE SUNT ACORDATE LUI DUMNEZEU ÎN FUNCŢIE DE TEMPORALITATE ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident denumirile implicate în relaţia creaturilor umane nu sunt atribuite lui Dumnezeu concomitent. Într-adevăr, toate denumirile de această categorie semnifică substanţă divină, aplicată în comun. Sfântul Ambrosius în lucrarea sa *De Fide Cathol.*, în această privinţă spune următoarele: Această denumire a lui Dumnezeu este simbolul puterii sale care este substanţa divină. Termenul *Creator* înseamnă acţiune divină, care este identică cu esenţa lui. Numai că substanţa Dumnezeirii nu are caracterul temporalităţii, ci este eternă. Deci aceste denumiri acordate lui Dumnezeu n-au caracter temporal, ci etern.

2. *În afară de aceasta*, o fiinţă căreia i se atribuie o denumire temporală poate să se spună despre ea că e supusă devenirii. Căci ceea ce a devenit de la un timp oarecare alb rămâne alb. Însă în privinţa lui Dumnezeu nu se poate spune că a fost făcut, fiind supus devenirii. Deci nimic nu i se poate atribui lui Dumnezeu cu caracter de temporalitate.

3. *În afară de aceasta*, dacă se atribuie lui Dumnezeu nişte denumiri în funcţie de temporalitate pentru anumite raţiuni în raport cu o

relaţie cu creaturile umane, în mod evident va fi necesar să se afirme acelaşi lucru unde se întâlneşte această relaţie. Dar anumite denumiri care implică relaţia cu creaturile umane nu li se atribuie acestora pe veci. Într-adevăr, Dumnezeu şi-a cunoscut şi şi-a iubit pe veci fiinţa umană creată, cum s-a exprimat profetul *Ieremia*, la XXXI, 3: „Te-am îndrăgit cu dragoste veşnică". Deci şi alte denumiri care implică relaţia cu creaturile umane ca Domn şi Creator sunt acordate lui Dumnezeu, având caracter etern.

4. *În afară de aceasta*, denumirile de această categorie semnifică relaţie. Trebuie, aşadar, ca această relaţie să existe în legătură cu Dumnezeirea, sau în raport cu creatura umană. Ori această relaţie nu poate fi numai în creatura umană, deoarece în acest caz Dumnezeu ar fi denumit Stăpân = *Dominus* = Domn, conform relaţiei opuse de dependenţă. Rămâne deci stabilit că relaţia este cu Dumnezeirea. Însă cu Dumnezeu nimic nu poate fi în raport etern în ceea ce priveşte creatura umană, pentru că Dumnezeu depăşeşte temporalitatea. Prin urmare, în mod evident denumirile de o asemenea categorie nu sunt atribuite lui Dumnezeu în funcţie de temporalitate.

5. *În afară de aceasta*, pe baza acestui raţionament se afirmă următoarele în legătură cu termenul *relaţie*. Astfel, termenul latin *dominium* = domeniu şi domnie, stăpânire, este corelativ cu *dominus* = domn, stăpân, aşa cum *albedo* = culoarea albă, albeaţa, e corelativ cu *albus* = alb. Dacă prin urmare relaţia domniei supreme nu există la Dumnezeu, dacă în mod raţional nu există în realitate, urmează că Dumnezeu nu este în realitate *Dominus* = Domn, care deducţie este falsă.

6. Î*n afară de aceasta*, când termenii de relaţie nu sunt simultani, sau coexistenţi prin natura lor, unul poate să fie, în timp ce celălalt nu există, după cum *scibilis* = ce se poate şti, există, cu toate că ştiinţă în această privinţă nu există (cum s-a arătat la cap. 5 al acestei lucrări după teza lui Aristotel). Ori termenii de relaţie care sunt implicaţi când e vorba de Dumnezeu şi creatura umană nu sunt concomitenţi prin firea lor. Deci se poate spune ceva în legătură cu relaţia lui Dumnezeu cu creatura sa, chiar când creatura umană nu exista. În chipul acesta denumirile de asemenea categorie, *Dominus et Creator* = Domn şi Creator, i se atribuie lui Dumnezeu pe veci, nu vremelnic. Cu toate acestea, Augustin, în *De Trin.*, V, 16, spune că acest apelativ de *Domn* atribuit lui Dumnezeu are valoare numai temporală.

Răspund că trebuie să se spună că unele denumiri implicând relaţia cu creatura umană au o valoare temporală în raport cu Dumnezeirea şi nu cu eternitatea.

Pentru evidenţă, trebuie să se ştie că unii filosofi au considerat relaţia cu Dumnezeu nu ca o realitate a Firii, ci un singur fapt al raţiunii. Această concepţie se poate demonstra că e falsă, pentru temeiul că fiinţele naturii urmează o ordine firească şi întreţin relaţii mutuale.

Totuşi, trebuie să se ştie că termenul *relaţie* pretinde două extreme şi trei condiţii pentru ca să se descopere dacă această relaţie reprezintă un obiect al naturii sau al raţiunii, pentru că, într-adevăr, un proces al raţiunii poate veni din două părţi şi direcţii. Cu alte cuvinte, aceste două părţi se contactează când raportul sau relaţia depinde integral de o simplă aprehensiune raţională. Când, spre exemplu, se spune acest lucru, e absolut identic[46]. Căci raţiunea concepând unul şi acelaşi lucru prin două concepte şi termeni, şi-l statuează că sunt două obiecte şi poate concepe chiar un raport sigur. Acesta este în mod similar cazul în toate relaţiile care se referă la *ens* şi *non-ens* = fiinţă şi nefiinţă, relaţie pe care o alcătuieşte raţiunea, concepând nefiinţa în chipul unei extreme oarecare. Acesta e cazul tuturor relaţiilor care sunt rezultatul unei activităţi a raţiunii, ca genul şi specia şi altele de acest fel[47]. Există unele relaţii, într-adevăr, situate la extremitatea lor între obiectele naturii: este cazul când se naşte relaţia între doi termeni ai unui obiect şi care în realitate se potrivesc de minune. Aşa cum rezultă din toate relaţiile care semnifică, spre exemplu, cantitatea, ca adjectivele „mare", „mic", „dublu" şi „pe jumătate", şi altele din aceeaşi categorie, căci cantitatea este exprimată de ambele extreme. În mod analog se întâmplă cu relaţiile care rezultă din acţiune şi pasiune, între motor şi mobil, tată şi fiu şi altele asemănătoare[48]. Dar se întâmplă ca între cele două extreme să existe o relaţie referitoare la natură, la una, şi la cealaltă referitoare la raţiune. Dar aceasta s-a întâmplat întotdeauna când cele două extreme nu făceau parte din aceeaşi rânduială a lucrurilor[49]. Aşa cum sentimentele şi ştiinţa se referă la sensibilitate şi la inteligibil, în măsura în care unele lucruri şi existenţa şi durata lor se manifestă în mijlocul naturii, sunt străine de rânduiala sensibilităţii şi inteligibilului[50] şi de aceea în ştiinţă şi în sentimente există o relaţie reală, după cum aceste activităţi se raportează prin natura lor domeniului ştiinţei sau al sentimentelor[51]. Însă lucrurile însele, considerate

intrinsec, sunt în afara acestei rânduieli[52]. De aici rezultă că nu există în ele un raport în conformitate cu legile raţiunii, după care spiritul nostru concepe lucruri ca termeni corelativi cu ştiinţa şi cu sensibilitatea. În această privinţă, Filosoful spune în *Metaph.*, V, că aceste lucruri nu sunt luate în consideraţie ca termeni de relaţie a faptului, că ele se referă la altele, ci că acestea se referă la ele. La fel, nu se spune despre o coloană că este amplasată la dreapta decât numai pentru motivul că o fiinţă însufleţită se găseşte la dreapta sa[53]. De aici se deduce că relaţia de poziţie este reală nu în coloană, ci în fiinţa vie.

Aşadar, deoarece Dumnezeu este în exteriorul oricărui ordin al creaturilor umane şi toate creaturile sunt subordonate lui, şi nu invers, este evident că toate creaturile sunt în relaţie reală cu Dumnezeu. Dar în Dumnezeire nu există relaţie reală în privinţa creaturilor sale, ci numai o relaţie fundamentată pe raţiune, în măsura în care creaturile au raport cu ea[54]. Şi astfel nimic nu împiedică faptul ca denumirile care implică relaţia cu Dumnezeu să fie atribuite lui Dumnezeu în funcţie de temporalitate, nu din cauza unei mutaţii în Dumnezeire, ci a unei mutaţii petrecute în sânul creaturilor umane, aşa cum o coloană este amplasată la dreapta unui animal, fără nici o schimbare din partea animalului, ci numai acesta fiind transferat.

1. *În primul rând*, trebuie să se spună că denumirile referitoare la Dumnezeire sunt atribuite pentru a semnifica direct sau indirect substanţa Dumnezeirii şi pentru a semnifica noţiunile însele, ca spre exemplu domn, sclav, tată, fiu şi altele de această categorie. Aceste denumiri sunt denumite ca relative în raport cu existenţa[55]. Alte denumiri sunt date pentru a semnifica nu relaţiile însele, ci lucrurile identificate cu aceste relaţii, ca spre exemplu *movens et motum* = ceea ce pune în mişcare şi ceea ce se mişcă, cap şi dirijat cu capul şi altele de această categorie, care sunt denumite ca relative, prin conexiunea şi filiaţia lor[56]. Aşadar, referitor la denumirile divine trebuie luate în consideraţie aceste diferenţieri. Căci unele semnifică raportul Dumnezeirii cu creatura umană, ca Domnul. Şi termenii de această categorie nu semnifică substanţa Dumnezeirii, direct sau indirect, în măsura în care o presupun, aşa cum „domnia“ presupune puterea care reprezintă substanţa divină. Unii termeni ai denumirilor semnifică direct esenţa divină, şi în consecinţă implică relaţia şi preocupările lui Dumnezeu, ca spre exemplu Mântuitor, Creator şi altele de această categorie, care

semnifică acţiunile lui Dumnezeu prin care se manifestă esenţa lui. Totuşi, aceste două categorii de denumiri sunt atribuite lui Dumnezeu în raport cu temporalitatea, dacă se are în vedere relaţia implicată fie *principaliter*, fie *consequenter*, dar nu în măsura în care aceşti termeni semnifică esenţa Dumnezeirii exprimate fie direct, fie indirect.

2. *În al doilea rând*, trebuie să se spună: aşa cum relaţiile în ceea ce priveşte mutabilitatea lui Dumnezeu şi care sunt în funcţie de timp nu există în Dumnezeire decât după modul nostru de înţelegere. Astfel, *a deveni* şi *a fi devenit* nu se va afirma despre Dumnezeu decât despre modul nostru de înţelegere, fără a exista nici un fel de schimbare în Dumnezeire, aşa cum psalmul LXXXIX,1: „Doamne, tu ai devenit pentru noi scăpare".

3. *În al treilea rând*, trebuie să se spună că la Dumnezeu, care rânduieşte totul în lucrările sale, există şi activitatea inteligenţei şi voinţei. De aceea denumirile care semnifică relaţii consecutive, care dirijează activitatea inteligenţei sau voinţei, sunt atribuite de Dumnezeu pe vecie. Dar relaţiile care rezultă din acţiuni exterioare în conformitate cu modul nostru de înţelegere, pentru efecte exterioare, despre ele se spune că au fost create în funcţie de temporalitate, ca noţiunile Dumnezeu, Mântuitorul, Creatorul şi alte noţiuni similare.

4. *În al patrulea rând*, trebuie să se spună că relaţiile atribuite în funcţie de temporalitate şi de noi lui Dumnezeu sunt numai pentru raţiunea noastră, adică se ataşază modurilor noastre de înţelegere; dimpotrivă, relaţiile opuse există în creaturile umane în mod real. Să nu se creadă că Dumnezeu e denumit după relaţiile care nu există realmente decât la creaturile umane. E suficient ca spiritul nostru să subînţeleagă corelativul lor întru Dumnezeire, într-o asemenea măsură încât Dumnezeu să fie menţionat în raport cu creatura umană, deoarece creatura umană e în raport cu el, aşa cum spune Filosoful în *Metaph.*, V, că cognoscibilul — *scibilis* — este menţionat referitor la cunoaştere, deoarece cunoaşterea şi în general ştiinţa este raportată la Dumnezeire[57].

5. *În al cincilea rând,* e necesar să spun următoarele: Deoarece Dumnezeu e pus în consideraţie în raport cu creatura sa, omul, ca subordonat al lui, urmează că Dumnezeu, pe baza acestui raţionament, nu este în mod real Dumnezeu şi realmente Domn. Într-adevăr, în acest mod i se spune Domn, datorită faptului că creatura umană este subordonată lui.

6. *În al şaselea rând*, e necesar să spun, în scopul de-a şti dacă acest raport este firesc sau nu, trebuie să se ia în considerare ordinea realităţilor, care e menţionată în acest raport ca semnificativă, pentru aceste realităţi. Într-adevăr, dacă se vrea să se ştie că termenii corelativi sunt incluşi în inteligenţă şi nu viceversa, sunt simultani sau nu în mod firesc, aşa cum sunt dublul şi jumătatea, tată şi fiu şi similarele lor. Şi dacă include în inteligenţa sa un termen şi nu viceversa, atunci nu sunt simultani prin specificul lor. Acest raport de reciprocitate există între termenii *cognoscent* şi *cognoscibil*. Căci cognoscibil se spune în funcţie de potenţialitate, iar cognoscent în funcţie de *habitus* prin act. Rezultă că pe baza modului semnificaţiei sale cognoscibilul preexistă cognoscentului. Dacă se admite că cognoscibilul este în funcţie de act, atunci e simultan cu cognoscentul pe baza actului. Căci ceea ce se ştie nu reprezintă altceva decât ceea ce există în cognoscent. Aşadar, deşi Dumnezeu are prioritate faţă de creaturile sale, pentru că totuşi în semnificaţia termenului de *Domn* este inclus şi sensul că posedă un rob, şi viceversa, aceşti termeni corelativi *stăpân* şi *rob* sunt simultani prin specificul lor. Rezultă că termenul *Dumnezeu* n-a existat înaintea termenului de *Domn* înainte de-a fi existat creatura sa, omul, şi acesta ar fi lui subordonat.

CAPITOLUL 8

TERMENUL „DUMNEZEU" E O DENUMIRE A NATURII ? ÎN MOD EVIDENT, NU ?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident acest termen *Dumnezeu* nu e o noţiune identică cu natura. Într-adevăr, Ioan Damaschinul în *De Fide Orth.*, I, 2, spune: „Termenul *Deus* derivă din cuvântul grec τέειν, care înseamnă *curare et fovere universa* = a avea grijă şi a sprijini totul, sau de la αἴθειν = a arde, deoarece Dumnezeu reprezintă un permanent foc mistuitor a toată răutatea;

sau de la θεᾶσθαι, care înseamnă a avea sub privirile sale totul — *Universul întreg*“[58]. Ori toți acești termeni se referă la lucrări. În consecință, această noțiune *Dumnezeu* înseamnă lucrare, nu natura.

2. *În afară de aceasta*, o denumire este atribuită unei ființe în măsura în care este cunoscută. Ori natura divină a Dumnezeirii ne este necunoscută. Prin urmare, termenul *Dumnezeu* nu înseamnă natură divină.

Dimpotrivă, sfântul Ambrosius afirmă în lucrarea sa *De Trinitate*, cap. I, că Deus este o denumire a naturii.

Răspunsul meu este că trebuie să afirmăm că nu este unul și același lucru să se dea o denumire unui obiect și să se aibă în vedere în ce scop se dă această denumire. Spre exemplu, așa cum cunoaștem substanța unui obiect prin proprietățile sau operațiile sale, la fel îi dăm denumirea substanței acelui obiect, de la operațiunea sau proprietatea acelui obiect, așa cum denumim substanța pietrei de la efectul acțiunii ei, deoarece produce răni la picioare și totuși intenția atribuirii termenului *piatră* este de-a semnifica nu acțiunea pietrei, ci însăși substanța ei. Când este vorba de lucruri care ne sunt cunoscute prin ele însele, ca spre exemplu căldură, frig, albeață și altele de această categorie, nu se recurge la alți termeni. De aici rezultă că în asemenea cazuri originea și obiectul semnificației se identifică.

Prin urmare, pentru că Dumnezeu nu ne este cunoscut prin firea sa, ci ni se revelează nouă prin lucrările sau efectele acestor lucrări și datorită acestei situații, putem să-i acordăm denumiri, așa cum am afirmat mai sus la capitolul 1 al acestei *Quaestio*; în consecință termenul acestei denumiri *Deus* = Dumnezeu reprezintă denumirea lucrării, în măsura în care se are în vedere acțiunea care implică recurgerea la apelativ și ce anume exprimă acest apelativ. Într-adevăr, această denumire este impusă de Providența universală, căci toți cei care vorbesc despre Dumnezeu înțeleg să-l numească pe Dumnezeu, pentru că el posedă Providența universală a tuturor lucrurilor. De aceea Dionysios Areopagitul în *De Div. Nom.*, cap. XII, spune: „Dumnezeirea este Ființa care are Providența tuturora, cu o bunătate desăvârșită“. Dar deși acest nume i-a fost atribuit datorită perfecțiunii acestei forme de acțiuni, termenul Dumnezeu i-a fost acordat pentru a semnifica natura sa divină.

1. *În primul rând*, trebuie să spunem că ceea ce afirmă Ioan Damaschinul se referă la Providenţa care a impus să i se atribuie această denumire, pentru a-l semnifica.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spunem că putem cunoaşte natura unui obiect din proprietăţile şi efectele lui şi în modul acesta putem să desemnăm obiectul, acordându-i termenul denumirii. De aici rezultă că putem cunoaşte substanţa intrinsecă a pietrei pe baza proprietăţii ei, ştiind ce e piatra, căci acest nume al pietrei semnifică însăşi natura pietrei, aşa cum se prezintă ea; într-adevăr, semnifică definiţia pietrei prin care ştim ce este piatra, căci noţiunea pe care o semnifică denumirea este definiţia însăşi, cum se spune în *Metaph.*, IV. Însă Firea Divină n-o putem cunoaşte din efecte divine, prin ceea ce este în sine, ca să ştim din ea ce este, ci prin intermediul esenţei Dumnezeirii, a cauzalităţii şi a eliminării, aşa cum s-a spus mai sus dc Aristotel în opera sa şi s-a arătat la *Quaestio* XII, cap.12. Astfel, acest nume *Dumnezeu* înseamnă Firea Divină. Într-adevăr, Providenţa a impus acest nume pentru a semnifica „Ceea ce este deasupra oricărei existenţe", care reprezintă Principiul a toate şi care concomitent este îndepărtat de toţi. Aceasta e o asemenea Fiinţă, căreia toţi înţeleg să-i acorde numele de Dumnezeu[59].

CAPITOLUL 9

NUMELE LUI DUMNEZEU POATE FI COMUNICAT?

La al nouălea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident numele de *Dumnezeu* poate fi comunicat. Într-adevăr, cui i se comunică un obiect semnificat prin denumirea lui, i se comunică şi termenul denumirii. Însă numele de *Dumnezeu*, aşa cum s-a spus în capitolul precedent înseamnă Firea Dumnezeiască, comunicabilă oamenilor, după cum spune Petru în *Epistola* II,1: „Dumnezeu ne-a dat mari

şi preţioase daruri pentru ca prin mijlocirea lor să ne împărtăşim din Firea lui divină". Deci acest nume al lui Dumnezeu poate fi comunicat nouă, oamenilor.

2. *În afară de aceasta*, numai numele proprii nu sunt comunicabile. Însă numele lui Dumnezeu nu este un nume propriu, ci un apelativ: dovada este faptul că se pune la numărul plural, cum e menţionat în psalmul LXXXI, 6: „Eu v-am spus: voi sunteţi Dumnezei". Prin urmare, acest termen *Dumnezeu* este un nume comunicabil.

3. *În sfârşit*, cuvântul *Dumnezeu* se asociază cu operele divine, aşa cum s-a spus în capitolul precedent. Ori alte denumiri divine care fie la obârşia lor sunt atribuite lui Dumnezeu de la lucrările lui, fie de la efectele lor sunt comunicabile, ca atributele *bun*, *înţelept* şi altele de acest fel. Deci numele de *Dumnezeu* este comunicabil.

Din contra,se citeşte în cartea *Despre înţelepciune*, XIV, 21, unde stă scris: „Ei i-au dat lemnului şi pietrelor un nume incomunicabil". Şi au menţionat numele Divinităţii. Deci acest nume *Dumnezeu* este incomunicabil.

Răspunsul meu este acesta: orice nume poate deveni comunicabil în două moduri: unul e propriu, celălalt prin asemănare. Cel propriu este comunicabil, conform semnificaţiei sale integrale de termen şi este multora comunicabil. Numele este comunicabil şi prin analogie, atunci când anumite caracteristici incluse în semnificaţia sa sunt adecvate şi altor fiinţe. Spre exemplu, acest nume *leu*, care este atribuit cu sens propriu tuturor animalelor la care se găsesc vieţuitoarele desemnate cu numele *leu*; prin analogie, acest nume poate fi adecvat a fi atribuit tuturor fiinţelor care au aspect leonin, ca spre exemplu îndrăzneala, ori forţa, care în mod metaforic sunt denumiţi *lei*.

Pentru a se şti ce nume proprii sunt comunicabile, trebuie să se ia în consideraţie următoarele: orice formă presupusă a exista la singular, prin ce anume se individualizează, este comună multora, fie pe baza realităţii, fie pe bază raţională, aşa cum firea umană este comună multor făpturi, pe baza realităţii, dar mai ales pe baza raţionamentului. Într-adevăr, natura soarelui poate fi înţeleasă raţional, presupunându-se că există în el mai mulţi subiecţi. Şi aceasta,

deoarece inteligenţa noastră înţelege natura fiecărei specii, făcând abstracţie de materia individuală. Prin urmare, se presupune că realizarea are loc într-unul sau mai multe subiecte, este un fapt străin de conceptul pe care-l avem despre natura speciei şi e cu putinţă deci ca această natură să fie concepută ca realizată în mai mulţi subiecţi, conceptul naturii specifice rămânând individualizat. Dar fiinţa individualizată, în măsura în care este singulară, este distinctă şi divizată în raport cu toţi ceilalţi subiecţi. Rezultă de aici că nici un nume semnificând o individualitate nu e comunicabil mai multor subiecţi nici în realitate, nici pe bază de raţionament. Într-adevăr, nu poate intra în aprehensiune pluralitatea acestei individualităţi. Se deduce că nici un nume semnificând o individualitate nu e comunicabil mai multora ca termen propriu, ci numai prin analogie, aşa cum cineva poate în mod metaforic fi numit Ahile, în măsura în care posedă vreuna din calităţile lui Ahile, ca spre exemplu forţa sa. Dacă e vorba de forme care nu sunt individualizate prin vreo supoziţie, ci există prin ele însele, fiind subzistente, dacă se înţelege că aceste forme sunt considerate intrinsec, atunci ele n-ar putea fi comunicate nici în realitate, nici pe baza raţionamentului, ci probabil numai prin analogie, cum s-a spus despre subiecţii individualizaţi[60]. Dar pentru că nu putem concepe formele simplificate, subzistând prin ele însele, aşa cum sunt ele, ci le concepem ca pe nişte forme compuse, având o formă în materie, pentru acest temei, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 1 al *Quaestio* II, le dăm denumiri la concret, care semnifică natura lor, de parcă am formula o ipoteză. Rezultă în ceea ce priveşte noţiunile denumirilor, că acelaşi raţionament stă la baza denumirilor, care sunt atribuite de noi pentru a semnifica natura lucrurilor compuse şi în privinţa denumirilor care sunt atribuite de noi pentru semnificarea naturilor simplificate, subzistente.

Se deduce că atunci numele lui Dumnezeu a fost atribuit pentru a semnifica Firea Divină, aşa cum s-a spus în capitolul precedent, Firea Divină nu este multiplicabilă, cum s-a demonstrat mai sus la *Quaestio* XI, cap. 3; urmează că numele de *Dumnezeu* este incomunicabil în realitate, în schimb poate fi comunicabil în opinia vreunuia, aşa cum numele soarelui este comunicabil în opinia celor care cred în existenţa mai multor aştri solari. Spre susţinerea acestei

teze se recurge la cele spuse de sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Galateni*, IV, 8: „Voi aţi slujit celor care nu erau divinităţi" şi pe baza *Glossei*, unde se spune: „Nu există divinităţi prin Firea lor, ci numai în părerile oamenilor." Totuşi, este comunicabil numele de *Dumnezeu*, nu pe baza semnificaţiei integrale, ci pe baza unei părţi din el, şi anume printr-o oarecare analogie, ca să li se spună divinităţi ca unii care sunt împărtăşiţi din esenţa Dumnezeirii prin analogie, prin cele spuse în psalmul LXXXI,6: „Am spus, sunteţi divinităţi."

Dar dacă, într-adevăr, i-ar fi atribuit lui Dumnezeu vreun nume, nu pentru a-l semnifica pe el, pe baza Firii sale, ci ca subiect, pe baza faptului că el este, numele lui este incomunicabil în mod absolut, aşa cum e cazul Tetragramei la evrei şi e aidoma, ca şi cum cineva ar impune soarelui un nume, desemnând individualitatea lui.

1. *În primul rând*, trebuie să spun că Firea Divină nu este comunicabilă decât în cazul participării şi analogiei.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spun că numele de *Dumnezeu* este un apelativ şi nu un nume propriu, deoarece înseamnă Firea Divină ca şi cum ar exista într-un subiect, cu toate că Dumnezeu, conform realităţii nu e nici o natură universală, nici un subiect singularizat. Ori denumirile, într-adevăr, nu urmează modul de-a fi al lucrurilor, aşa cum sunt ele, ci modul de-a fi, în conformitate cu modul de-a fi în cunoaşterea noastră. Cu toate acestea, în conformitate cu adevărul lucrurilor, numele *Dumnezeu* este incomunicabil, aşa cum s-a spus şi despre denumirea de *soare* în corpul acestui capitol.

3. *În al treilea rând*, trebuie să se spună că aceste apelative: *bun*, *înţelept* şi altele asemănătoare au fost acordate de la perfecţiunile care sunt împărtăşite de Dumnezeu creaturilor sale umane, dar ele nu au fost atribuite pentru a semnifica Firea Divină, ci desemnează perfecţiunea absolută a Dumnezeirii. Pentru acest temei, pe baza acestui adevăr, aceste denumiri sunt comunicabile multora. Însă termenul *Dumnezeu* are obârşia atribuită de la operele proprii ale lui Dumnezeu, pe care le experimentăm continuu, pentru a-i desemna Firea sa Divină.

CAPITOLUL 10

OARE NUMELE DE DUMNEZEU ÎN MOD UNIVOC A FOST ACORDAT DUMNEZEIRII PRIN PARTICIPAREA LUI CONFORM FIRII SALE ŞI OPINIILOR CREATURILOR SALE ?

La al zecelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident numele de Dumnezeu este atribuit în chip univoc de Dumnezeu prin împărtăşirea esenţei sale unor creaturi umane, conform Firii sale şi în conformitate cu unele opinii. Într-adevăr, unde există o semnificaţie diferenţiată nu există contradicţie între afirmaţie şi negaţie, căci echivocul împiedică contradicţia. Dar când un catolic spune: idolul nu este Dumnezeu, îl contrazice pe păgânul care spune: idolul este Dumnezeu.

2. *În afară de aceasta*, în măsura în care se susţine că idolul este Dumnezeu după credinţa unora şi nu în conformitate cu adevărul, şi tot după convingerile acestora se susţine că fericirea constă în desfătările carnale şi nu în (apărarea şi triumful) adevărului. Şi pe baza acestei fericiri susţinute de idolatri şi în dispreţul adevăratei fericiri se difuzează univoc noţiunea unei astfel de fericiri. Ca urmare şi termenul de *Dumnezeu* e rostit univoc, conform adevărului, dar concomitent şi credinţa în idolul Dumnezeu, după convingerea idolatrilor.

3. *În afară de aceasta*, idolatrii susţin univoc credinţa lor pe baza unui singur raţionament (nefondat). În schimb, credinciosul catolic adevărat, când afirmă că unul este adevăratul Dumnezeu înţelege sub numele lui Dumnezeu Fiinţa atotputernică, care trebuie mai presus de toate venerat. Dar la fel înţeleg şi păgânii când pretind că idolul lor îl reprezintă pe Dumnezeu. Deci termenul de Dumnezeu este rostit de ambele tabere univoc.

4. *În afară de aceasta*, dacă ceea ce există adâncit în intelect există şi în asemănarea lui, atunci există în realitate, cum Aristotel spune în *Peri hermeneias*, I, cap. 1. Însă vieţuitoarele animale sunt exprimate în mod echivoc, fie că e vorba de animalele adevărate, fie de cele zugrăvite.

5. *În afară de aceasta*, nimeni nu poate să știe ceea ce nu cunoaște. Păgânii nu cunosc adevărata divinitate. Deci când ei afirmă: acest idol îl reprezintă pe Dumnezeu, ei nu se referă la adevărata divinitate. În schimb, credinciosul catolic când rostește că există un unic Dumnezeu, el știe semnificația acestui adevăr. Deci acest nume de *Dumnezeu* este rostit în mod echivoc, nu univoc, cum spun idolatrii.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să se afirme în privința acestui nume de *Dumnezeu* prin trei semnificații, și anume că acest nume de *Dumnezeu* nu este acceptat nici în mod univoc, nici echivoc, ci prin analogie. Se deduce limpede că atitudinea univocilor este îndeobște bazată pe același raționament, dar a echivocilor în general este diferită; în cazul analogiei, trebuie ca denumirea acordată pe baza singurei semnificații acceptate să fie introdusă în definiția acelei denumiri pe baza altor semnificații acceptate. Așa cum o ființă denumită pe baza substanței sale este introdusă în definiția acelei Ființe, pe bază accidentală, așa cum termenul de *sănătos* se atribuie unui animal introducându-l într-o definiție de om sănătos, când e vorba despre urină și despre medicament, și în acest caz, la omul sănătos, urina este semnificativă, iar medicamentul, binefăcător. La fel se întâmplă și în cazul de față. Căci această denumire de *Dumnezeu* este justificată pe baza faptului că este atribuită adevăratului Dumnezeu, iar în credința idolatrilor termenul de *Dumnezeu* e atribuit pe baza unor păreri și participări. Într-adevăr, când îi atribuim Divinității denumirea de *Dumnezeu* pe baza participației, înțelegem că numele de *Dumnezeu* are asemănarea adevăratului Dumnezeu. În mod similar, când unui idol îi dăm denumirea de *Dumnezeu*, prin acest nume înțelegem că Dumnezeu semnifică ceva despre care oamenii cred că e vorba despre Dumnezeu. Și astfel este evident că cu totul altceva este semnificația numelui și că una din acele semnificații este inclusă în alte semnificații. De aici se deduce că este evidentă analogia.

1. Așadar, *în primul rând* trebuie să se spună că multiplicarea numelor nu este așteptată în funcție de sensul numelor, ci în conformitate cu semnificația. Într-adevăr, numele de *om*, despre care se va vorbi fie adevărat, fie fals, se spune ceva într-un singur fel. Însă atunci se va vorbi în multiple moduri, dacă prin numele de *om* vom înțelege că e vorba de mai multe aspecte diferite. Gândiți-vă numai dacă unul ar înțelege că prin acest termen este vorba de un om adevărat, în schimb

altul ar înțelege sub acest termen că e vorba de o piatră sau de orice altceva. De aici se deduce că atunci când credinciosul catolic afirmă că idolul nu-l reprezintă pe Dumnezeu, în schimb păgânul îl contrazice pe cel ce face o astfel de afirmație, deoarece și unul și celălalt folosesc acest termen, pentru a-l desemna pe adevăratul Dumnezeu. Într-adevăr, când păgânul spune că idolul îl reprezintă pe Dumnezeu, el nu se folosește de acest nume pe baza semnificației juste a noțiunii care reprezintă Dumnezeirea, ci a ereziei lui. În schimb, catolicii folosesc în mod corespunzător toate denumirile, așa cum psalmul XLV, 5, spune: „Toate divinitățile adorate de păgâni sunt demoni".

În mod similar trebuie să se argumenteze și la *punctele 2 și 3*. Căci acele argumente se bazează pe diversitatea de sens a termenului și pe baza semnificației diferite a noțiunii.

4. *În al patrulea rând* trebuie să se spună că termenul de *animal* atribuit fie animalului adevărat, fie celui zugrăvit, nu e vorba de-un echivoc pur. Însă Filosoful îi acordă o accepție largă termenului echivoc, datorită faptului că e inclus în el și analogia, deoarece și o ființă, când furnizează exemplul de analogie, despre ea se spune că are sens echivoc când are sensuri diferite.

CAPITOLUL 11

OARE NUMELE „CEL CARE ESTE" REPREZINTĂ PRIN EXCELENȚĂ NUMELE PROPRIU AL LUI DUMNEZEU ?

La al unsprezecelea capitol procedăm așa: 1. În mod evident acest nume nu reprezintă denumirea propriu-zisă a lui Dumnezeu. Într-adevăr, această denumire care există nu este un termen care nu e comunicabil, așa cum s-a spus la capitolul 9 al acestei *Quaestio*, ci acest nume care există nu este un termen incomunicabil. Prin urmare, această denumire care există nu-i numele propriu al lui Dumnezeu.

2. *În afară de aceasta*, Dionysios Areopagitul spune în *De Div. Nom.*, cap. III, că „denumirea binelui este evidentă pentru toate acțiunile săvârşite de Dumnezeu". Această afirmaţie este corespunzătoare în cel mai înalt grad Dumnezeirii, deoarece ea reprezintă primul principiu al lucrurilor, deci se cuvine ca lui Dumnezeu să-i acordăm denumirea de Bine şi nu „Acela care este".

3. *În afară de aceasta*, în mod evident orice nume divin implică un raport cu creatura, pentru că Dumnezeu nu e cunoscut de noi decât prin intermediul creaturilor umane. Ori a ne adresa lui Dumnezeu, spunându-i „Cel care este" n-are nici o corelaţie cu creaturile umane. Deci acest nume care i se atribuie nu e cel mai propriu nume al Dumnezeirii.

Din contra, în cartea *Exodul*, III, 13-14, când Moise i-a pus lui Dumnezeu întrebarea: „Dacă evreii mă vor întreba: «Care e numele lui? Ce le voi răspunde eu ?» Domnul i-a răspuns: «Aşa le vei spune: Cel care m-a trimis pe mine la voi»"[61]. Prin urmare, acest nume „Cel care este", este cel mai propriu al lui Dumnezeu.

Răspunsul meu este: 1. Trebuie să spunem că numele „Cel care este" reprezintă cea mai proprie denumire adresată lui Dumnezeu pentru trei raţiuni: 1. *În primul rând,* pentru semnificaţia sa, deoarece desemnează o formă oarecare, numai că ESTE. De aici se deduce că Fiinţa lui Dumnezeu este identică cu esenţa sa, aşa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 4, este evident că dintre toate denumirile care i-au fost acordate nici una n-a fost mai adecvată decât aceasta. Îndeobşte, fiecare termen al denumirii este în funcţie de forma sa.

2. *În al doilea rând*, pentru universalitatea denumirii. Într-adevăr, toate celelalte denumiri ale lui Dumnezeu sunt fie mai puţin comune, fie, pentru cazul că ar fi echivalente, adaugă un oarecare surplus, pe baza raţionamentului, care îl califică şi-l determină într-un mod oarecare[62]. Intelectul nostru însă nu-i poate cunoaşte esenţa lui însăşi în decursul acestei vieţi, aşa cum este sinea lui, şi oricare determinare s-ar face în jurul persoanei sale prezintă lacune faţă de ceea ce este el. De aceea, cu cât denumirile sale sunt mai puţin determinate, şi mai comune şi absolute, cu atât mai propriu îi sunt atribuite de noi Dumnezeirii. De aceea sfântul Ioan Damaschinul spune în *De Fide Orth.*, I, 9: „Din toate denumirile pe care le atribuim lui Dumnezeu cea mai adecvată este «Cel care este»". Într-adevăr, această definiţie este atotcuprinzătoare, fiind aidoma unui ocean nesfârşit şi nemăsurat de substanţă."

3. În sfârşit, *în al treilea rând*, pe baza celor incluse în semnificaţia sa, căci această denumire se referă la semnificaţia prezentă, ceea ce corespunde în mod propriu lui Dumnezeu, a cărui Fiinţă nu cunoaşte nici trecut, nici viitor, cum spune sfântul Augustin în *De Trin.*, V, cap. 2 şi în cartea LXXXIII, cap. 17.

1. *În primul rând*, trebuie să spun că expresia „Cel care este" e mult mai proprie şi mai adecvată pentru el decât denumirea de *Dumnezeu*, deoarece termenul derivă de la *esse* = esenţa sa, care corespunde şi modului de exprimare şi formelor accesorii, aşa cum s-a spus în corpul capitolului. Cu toate acestea, trebuie să admitem că termenul *Dumnezeu* este mai propriu, deoarece s-a impus pentru a desemna Firea sa Divină. Şi mai propriu şi mai adecvat este numele *Tetragrammaton*, care s-a impus pentru a desemna însăşi substanţa Dumnezeirii incomunicabile şi singulare, dacă e permis să ne exprimăm astfel[63].

2. *În al doilea rând*, trebuie să spun că termenul „Bunul" este apelativul primordial al lui Dumnezeu, în măsura în care reprezintă cauza, în care caz Dumnezeu nu e luat în considerare în mod absolut, căci *esse* luat în mod absolut precedă cauza.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spun că nu este necesar ca toate denumirile divine să implice raportul cu creaturile omeneşti. Este îndeajuns să fie atribuite de la unele perfecţiuni comunicate de Dumnezeu creaturilor umane şi între acestea prima este *esse*, de unde derivă expresia „CEL CARE ESTE"[64].

CAPITOLUL 12

OARE REFERITOR LA DUMNEZEU SE POT FORMA PROPOZIŢII AFIRMATIVE ?

La al doisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, referitor la Dumnezeu nu se pot forma propoziţii afirmative. Într-adevăr, Dionysios Areopagitul, în opera sa *De cael. hier.*, cap. 2, spune: „În ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu, negaţiile sunt adevărate, afirmaţiile sunt lipsite de consistenţă".

2. *În afară de aceasta*, Boetius, în *De Trinitate*, cap .2, spune următoarele: „O formă simplă nu poate alcătui un subiect". Ori Dumnezeu este o formă simplă în cel mai înalt grad, cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 7 şi 8. Deci el nu poate servi ca subiect. Ori Fiinţa la care se referă o propoziţie afirmativă este luată ca subiect. Deci nu se poate alcătui o propoziţie afirmativă referitoare la Dumnezeu.

3. *În afară de aceasta*, orice inteligenţă care concepe realitatea altfel decât este ea, gândeşte fals. În schimb Dumnezeu îşi are SUUM ESSE = esenţa sa, lipsită de orice compunere sau compoziţie, aşa cum s-a demonstrat mai sus la *Quaestio* III, cap. 7. Aşadar, când oricare inteligenţă afirmativă concepe ceva prin intermediul unei compoziţii, în mod evident referitor la Dumnezeu nu se poate forma o propoziţie afirmativă.

Cu toate acestea, credinţa nu conţine nici o eroare. Dar unele propoziţii sunt atribuite credinţei, potrivit căreia Dumnezeu este şi Treimea şi Unul şi că este Atotputernicul. Prin urmare, referitor la Dumnezeu se pot forma cu adevărat propoziţii afirmative.

Răspunsul meu e că pot fi formate cu adevărat propoziţii afirmative referitoare la Dumnezeu. Pentru evidenţa acestui adevăr, trebuie să se ştie că în oricare propoziţie afirmativă adevărată trebuie ca subiectul şi predicatul să însemne în mod real acelaşi lucru într-un mod cert, iar din punct de vedere raţional, diferite lucruri. Şi aceasta are valabilitate atât în propoziţiile în care atributul reprezintă o calitate accidentală, dar şi în cazul în care este un atribut substanţial. Spre exemplu, „omul" şi „albul" reprezintă în mod evident unul şi acelaşi subiect, dar diferă din punct de vedere raţional, fiind un concept al spiritului, căci unul este conceptul „om" şi altul conceptul „alb". Şi prin analogie, când spunem: omul e un animal, dar în măsura în care este om este cu adevărat şi vieţuitoare, având în vedere faptul că are o fire sensibilă care-l rânduieşte în regnul animalelor, dar e dotat şi cu raţiune, datorită cărui aspect este şi om. De aici se deduce că subiectul şi predicatul au acelaşi membru, dar noţiunile sunt diferite. Dacă acum se formează propoziţii, în care acelaşi lucru e afirmat de aceeaşi persoană, această lege se verifică într-un anumit mod, căci ceea ce inteligenţa consideră drept subiect, ea îl face să joace rolul de membru, iar ceea ce consideră

drept predicat, inteligenţa îi prezintă natura ca pe un membru şi acest fapt contribuie în ochii logicienilor ca predicatele să fie considerate drept forme, iar subiectele drept materie. Ori diversităţii concepţiilor care se întâlnesc aici îi corespunde pluralitatea, distincţia predicatului şi subiectului, iar identitatea reală este desemnată prin compoziţia însăşi. Dumnezeu luat în consideraţie prin sine însuşi este în mod absolut unul şi simplu. Totuşi inteligenţa noastră ia cunoştinţă despre el prin diferite concepţii, neputând constata cum este Dumnezeu. Astfel deci, pluralitatea raţională care intervine aici este reprezentată prin diversitatea predicatului şi subiectului în frazele noastre afirmative, în schimb unitatea la rândul ei e reprezentată în aceleaşi fraze prin compunerea lor.

1. *În primul rând*, trebuie să spun ceea ce afirmă Dionysios Areopagitul, că afirmaţiile referitoare la Dumnezeu sunt lipsite de fundament, sau după o altă traducere necorespunzătoare, în măsura în care nici o denumire acordată lui Dumnezeu nu i se potriveşte nici după modul semnificării, nici după realitatea lucrurilor semnificate, cum s-a spus mai sus la capitolul 3 al acestei *Quaestio*.

2. *În al doilea rând*, trebuie să spun că inteligenţa noastră nu poate cuprinde formele simple subzistente, aşa cum se prezintă ele însele. Dar ea le concepe în modul compuselor în care există ceva care e subiect şi ceva care este inerent acestui subiect. De aceea prinde forma simplă a subiectului şi-i atribuie ceva.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spun că această propoziţie: o inteligenţă care concepe realitatea altfel decât este ea concepe fals lucrurile şi trebuie interpretată poziţia ei în două moduri. Adverbul „altfel" poate servi ca să precizeze verbul „a concepe", fie din partea obiectului, fie din partea inteligenţei însăşi. Dacă se ia partea obiectului, propoziţia este adevărată şi sensul ei este acesta: oricare inteligenţă care concepe altfel realitatea decât se prezintă ea trage concluzii false. Dar nu e cazul în propoziţia noastră. Dacă formăm propoziţii afirmative referitor la Dumnezeu, inteligenţa noastră nu-l declară că e o fiinţă complexă, ci simplă. Dacă se ia, dimpotrivă, adverbul alături de subiect, propoziţia este falsă, căci într-un fel se manifestă lucrarea inteligenţei şi într-altul modul de existenţă. Este evident că inteligenţa noastră concepe în chip imaterial lucrurile materiale care sunt sub ele. Cu toate acestea ea nu le declară imate-

riale, însă modul de-a concepe este imaterial. De asemenea inteligenţa noastră concepe fiinţele simple care sunt după modul său prin sistemul de compunere, dar nu afirmă compoziţia lor. Astfel, inteligenţa noastră nu are concepţii false pentru a forma propoziţii compuse în ceea ce priveşte pe Dumnezeu.

QUAESTIO XIV

ŞTIINŢA DESPRE DUMNEZEU

După prezentarea acelor probleme care se referă la substanţa divină rămâne să tratez despre acele aspecte care se referă la lucrările lui. Şi pentru că există lucrări de două categorii, unele care rămân la subiectul care acţionează şi altele care tind către un efect exterior, în primul rând vom trata despre ştiinţă şi despre voinţă (căci a înţelege cuprinde procesele inteligenţei, iar a voi depinde de voinţa celui care îşi exercită voinţa). Apoi vom trata despre puterea lui Dumnezeu, care acţionează ca principiu al lucrărilor divine care se desfăşoară cu efecte exterioare. Şi pentru că cunoaşterea este una din formele vieţii, după tratarea despre ştiinţa divină trebuie făcute consideraţii referitoare la viaţa divină. Deoarece ştiinţa are drept obiect adevărul, va trebui să facem consideraţii asupra adevărului şi falsităţii. În sfârşit, pentru că orice fapt şi oricare lucru rezidă în persoana care le cunoaşte va trebui să adăugăm la ştiinţa divină luarea în considerare a Ideilor[65], deoarece concepţiile care se ocupă cu tratarea Dumnezeirii se cheamă Idei.

În ceea ce priveşte ştiinţa, pot fi menţionate şi cercetate 16 chestiuni:

1. Există ştiinţă în privinţa Dumnezeirii ? — 2. Există oare o cunoaştere a esenţei Dumnezeirii ? — 3. Poate fi oare cuprinsă cu mintea Dumnezeirea ? — 4. În Dumnezeire actul inteligenţei este identic cu substanţa ? — 5. Oare Dumnezeu cunoaşte şi altceva în afara persoanei sale proprii ? — 6. Oare Dumnezeu posedă o cunoaştere proprie şi a altor fiinţe ? — 7. Oare e discursivă ştiinţa lui Dumnezeu ? — 8. Oare ştiinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor ? — 9. Oare ştiinţa lui Dumnezeu se extinde şi asupra celor ce nu sunt? — 10. Se extinde

această ştiinţă şi asupra răului ? — 11. Se extinde ea şi asupra existenţelor singulare ? — 12. Se referă ea şi asupra problemei şi domeniului infinitului ? — 13. Oare ştiinţa lui Dumnezeu are vreo contingenţă cu viitorul ? — 14. Oare poate fi enunţat şi descifrat viitorul ? — 15. Oare ştiinţa lui Dumnezeu este supusă schimbărilor ? — 16. Are oare Dumnezeu o cunoaştere speculativă sau practică asupra lucrurilor?

CAPITOLUL 1

EXISTĂ OARE O ŞTIINŢĂ REFERITOARE LA DUMNEZEIRE ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. În mod evident nu există o ştiinţă referitoare la Dumnezeu. Într-adevăr, ştiinţa este un *habitus* = dispoziţie a spiritului (şi caracter al spiritualităţii). Acest *habitus* nu poate intra în competiţie cu Dumnezeirea, deoarece se situează între putere şi act. Deci nu există ştiinţă referitoare la Dumnezeu[66].

2. *În afară de aceasta*, ştiinţa, deoarece se fundamentează pe concluzii, reprezintă cunoaşterea cauzată de un alt factor, şi anume de cunoaşterea aşa-numitelor *principia*. Ori în Dumnezeire nimic nu poate avea o cauză. Deci nu există ştiinţă referitoare la Dumnezeu.

3. *În afară de aceasta*, întreaga ştiinţă este universală sau particulară. În Dumnezeire însă nu există universalitate şi particularitate[67], cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 5. Deci asupra Dumnezeirii nu există vreo ştiinţă.

Din contra, Apostolul Pavel scrie în *Epistola către Romani*, II, 33: „O elevaţie inepuizabilă a înţelepciunii şi a ştiinţei lui Dumnezeu".

Răspunsul meu este că trebuie să afirmăm că cea mai desăvârşită ştiinţă din lume este cea referitoare la Dumnezeire. Pentru evidenţa acestui adevăr trebuie luat în consideraţie faptul că fiinţe dotate cu harul cunoaşterii se diferenţiază de ignoranţi, deoarece ignoranţii nu posedă decât forma existenţei lor (gregare), în timp ce cei dotaţi cu

harul cunoaşterii au prin firea lor capacitatea de receptare, căci cel ce cunoaşte are înnăscută în firea lui puterea de-a cunoaşte şi forma altei fiinţe ori a altui lucru, căci specificul faptei sau lucrului cunoscut rezidă în capacitatea celui care cunoaşte. De aici se deduce în mod evident că fiinţele lipsite de harul cunoaşterii sunt mai reduse la fire, mai delimitate. Dimpotrivă, firea celor dotaţi cu darul cunoaşterii posedă amplitudine şi extindere. De aceea Filosoful în *De anima*, III, 37, spune: „Spiritul este într-o oarecare măsură totul". Ori delimitarea formei se datorează materiei. De aici rezultă că formele, aşa cum am afirmat mai sus, pe baza considerentului că sunt mai lipsite de materialitate, au acces la infinit[68]. Se deduce deci că imaterialitatea unei fiinţe constă în capacitatea de-a raţiona — *ratio* — a unei fiinţe care e dotată cu darul cunoaşterii = *ratio cognoscitiva*. Gradul său de cunoaştere se măsoară cu imaterialitatea sa. În *De anima*, II, 124, se spune că plantele sunt lipsite de darul cunoaşterii datorită materialităţii lor. Simţirea sau sensibilitatea în schimb are darul cunoaşterii, este deci „*cognoscitiva*", pentru că este receptivă, adică are capacitatea de recepţionare a speciilor lipsite de materialitate. Şi inteligenţa este cognoscitivă, adică are o mai mare capacitate de cunoaştere, deoarece ea este mai separată de materie, iar după expresia lui Aristotel în *De anima*, III, 4–7 mai pură = „*immixtus*". De aici se deduce că Dumnezeu, pentru temeiul că se situează pe treapta cea mai înaltă a imaterialităţii, cum se deduce şi din cele scrise mai înainte la *Quaestio* VII, 1, unde la fel se află pe treapta cea mai înaltă a cunoaşterii (*cognitio*)[69].

1. ***În primul rând***, trebuie să se spună deci că datorită faptului că perfecţiunile purced de la Dumnezeu către creaturile umane, cum s-a spus mai sus la *Quaestio* IV, 2, sunt pe-o treaptă superioară, se cuvine ca, în măsura în care lui Dumnezeu i se atribuie o denumire luată de la o creatură umană, să se elimine de la semnificaţia lui orice se referă la o imperfecţie acordată creaturii umane. De aici rezultă că ştiinţa referitoare la Dumnezeire nu reprezintă o calitate, sau ***habitus*** — dispoziţie spirituală, — ci substanţialitate şi act pur.

2. ***În al doilea rând***, trebuie să spun că ceea ce la creaturile umane este multiplicat şi divizat, la Dumnezeu există manifestat simplu şi unitar, cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XIII, 4. La om însă pentru diferitele obiecte ale cunoaşterii există cunoaşteri felurite. Căci în măsura în care cunoaşte *principia*, se poate spune că creatura umană

posedă inteligență, posedă știință, în măsura în care cunoaște concluziile, înțelepciune, în măsura în care cunoaște cauza supremă, prudența, cumpănirea, când Dumnezeu este informat asupra *agibilia* = activitatea în curs de desfășurare. Dar Dumnezeu cunoaște toate acestea printr-o sesizare simplă și unică, cum se va vedea ulterior la capitolul 7. Rezultă că simpla cunoaștere a lui Dumnezeu admisă poate fi desemnată prin orice fel de denumire, cu condiția ca totuși în propovăduirea sa divină să se elimine orice imperfecție și să rețină tot ce este perfect. Căci astfel stă scris în cartea lui *Iov*, XII, 13: „În ființa lui sălășluiește înțelepciune și putere; el are și cumpăt și inteligență".

3. *În al treilea rând*, trebuie să se spună că știința Dumnezeirii corespunde modului de cunoaștere a lui, căci obiectul cunoscut este la cel care-l cunoaște, după modul de-a fi al celui din urmă. Și pentru că esența Dumnezeirii posedă un mod al dăinuirii superior modului creaturilor umane, în schimb știința divină nu are modul științei creaturilor omenești, ca să fie ori universală, ori particulară, ori în *habitus*, ori în ipostaza potențialității, ori în vreo altă formă similară acestora.

CAPITOLUL 2

OARE DUMNEZEU UZEAZĂ DE PROPRIA SA INTELIGENȚĂ PENTRU A SE CUNOAȘTE ?

1. *La al doilea capitol* procedăm așa: În mod evident, Dumnezeu nu uzează de propria sa inteligență, pentru a se cunoaște. Într-adevăr, în lucrarea *Despre cauze*, 15, se scrie: „Oricare ființă care își cunoaște propria sa esență revine la esența sa printr-o întoarcere completă". Însă Dumnezeu nu iese din esența sa, el nu se mișcă în nici un mod. El nu încearcă să se întoarcă la esența sa. Prin urmare, el nu se folosește de inteligența sa pentru a se cunoaște.

2. *În afară de aceasta*, a cunoaşte înseamnă într-o oarecare măsură a pătimi şi a se emoţiona, cum spune Aristotel în *De anima*, III, 12 şi 28: „Ştiinţa este o activitate spirituală de asimilare a lucrurilor şi faptelor ştiute, iar ceea ce se ştie constituie perfecţiunea celui care ştie. Ori nimeni nu se emoţionează, nu pătimeşte ori nu se desăvârşeşte prin sine însuşi, nu-şi este asemănător lui însuşi", cum spune sfântul Hilarius în opera sa *De Trinitate*, III. Deci Dumnezeu nu se preocupă să se cunoască pe sine însuşi.

3. *În afară de aceasta*, prin inteligenţă în primul rând noi, creaturile umane, suntem asemănători lui Dumnezeu, deoarece, aşa cum afirmă Augustin în operele sale *De Trin.*, XV, 1 şi *Super Genes.*, VI,12, „prin inteligenţa spirituală reprezentăm o imagine asemănătoare lui Dumnezeu". Ori inteligenţa noastră nu se va înţelege pe sine decât numai în măsura în care înţelege alte lucruri, cum spune Aristotel în lucrarea sa *De anima*, III, 9[70]. Deci Dumnezeu nu caută să se cunoască pe sine, în schimb se preocupă să înţeleagă totul în jurul său[71].

Contra acestei teze, sfântul Apostol Pavel, în *Epistola I către Corinteni*, II, 2, spune: „Nimeni nu cunoaşte cele ce sunt ale lui Dumnezeu, în afară de Spiritul Dumnezeirii".

Răspunsul meu e că trebuie să spunem că Dumnezeu se cunoaşte pe sine însuşi[72]. Pentru evidenţa acestei concluzii trebuie să se ştie că în cazul unor lucrări care se săvârşesc în scopul unui efect exterior, obiectul lucrării care este desemnat ca termen reprezintă ceva în exteriorul subiectului care acţionează; dimpotrivă, când este vorba de lucrări care depind de subiectul care acţionează, atunci este vorba de *operatio in actu* = lucrarea se înfăptuieşte[73]. De aceea Aristotel, în *De anima*, III, 36 şi 37, spune că sensibilitatea *in actu*, cu simţirea *in actu* şi cu intelectul *in actu* este identică cu inteligibilul *in actu*. Într-adevăr, noi simţim sau înţelegem ceva, deoarece intelectul nostru e informat sau determinat actualmente de forma intenţională a sensibilului sau a inteligibilului. Pe baza acestui raţionament, atât simţirea, cât şi intelectul sunt deosebit de sensibile sau inteligibile, deoarece amândouă sunt în stare potenţială[74].

Cum, prin urmare, în Dumnezeire nu există nimic în stare potenţială, ci numai act pur, este necesar ca la el intelectul şi obiectul intelectului să fie identice în toate modurile şi manifestările într-o asemenea măsură ca niciodată să nu fie lipsit de-o formă inteligibilă,

în mod similar, cum intelectul nostru se înţelege cu noi în stare potenţială. Pe de altă parte, forma inteligibilă trebuie să nu fie diferită de substanţa inteligenţei divine, cum se întâmplă cu intelectul nostru când este *intelligens in actu*. Prin urmare, forma inteligibilă se identifică cu însăşi inteligenţa divină şi în modul acesta ea se cunoaşte pe sine prin sine însăşi[75].

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că a reveni la esenţa sa nu înseamnă altceva decât a subzista prin sine însuşi, în opoziţie cu formele de existenţă care nu subzistă decât într-o materie străină. Într-adevăr, forma, când perfecţionează o materie şi o aduce către sine, când puterea cognitivă izvorâtă din fiinţă, se răspândeşte într-o oarecare măsură în această materie şi îşi pierde în ea autonomia sa. Dacă, dimpotrivă, are fiinţa în ea însăşi, se retrage din materie pentru a reveni la sine[76]. Puterile cognitive, prin urmare, nefiind subzistente, ci fiind actele unor organe, nu se cunosc pe sine însele, cum se remarcă la diferitele noastre simţuri. În schimb, puterile cognitive subzistente prin ele însele se cunosc pe ele însele. Datorită acestei situaţii, în lucrarea *Despre cauze* se spune: „Cel ce-şi cunoaşte propria sa esenţă revine la esenţa sa". Ori a subzista prin sine însuşi este primordial cazul Dumnezeirii. Se deduce după acest mod de-a vorbi că Dumnezeu, cunoscându-se pe sine însuşi, se întoarce la esenţa sa.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să se spună că emoţiile şi pasiunile sunt echivoce, după cum explică Aristotel în *De anima*, referitor la emoţii şi pasiuni. Într-adevăr, a avea o concepţie prin intermediul inteligenţei, nu reprezintă un act imperfect, cum e mişcarea fizică ce purcede de la un subiect şi se descoperă că a fost receptat de-un altul, ci e vorba de-un act perfect, al unui subiect constituit care n-are nevoie de-a deveni, e un act imanent, propriu subiectului însuşi. Acolo nu există obstacol[77]. În mod similar, deoarece intelectul se realizează şi perfecţionează prin inteligibil, ori fie se asimilează cu el, această situaţie îi prieşte intelectului când este în putere. Când e în putere, se diferenţiază de inteligibile, fiind asimilat de inteligibil, care reprezintă o similitudine a lucrului perceput şi se perfecţionează prin inteligenţă, aşa cum puterea, prin act. Însă intelectul divin, care are nevoie să-şi manifeste puterea, nu este perfecţionat prin inteligibilul său, nici prin obţinerea similitudinii, asimilându-se cu el, ci perfecţiunea îi aparţine integral, precum inteligibilul său.

3. Referitor *la cea de-a treia obiecţie* trebuie să se spună că ceea ce este natural nu aparţine materiei prime, care e în stare potenţială numai datorită faptului că este redusă la act prin formă. Însă intelectul nostru posibil reprezintă în ordinea inteligibilului, aşa cum şi materia primă în ordinea lucrurilor naturale. Se deduce că intelectul nostru posibil nu-i capabil să săvârşească operaţiile inteligibilului prin intermediul vreunui inteligibil. Şi astfel, el se cunoaşte pe sine însuşi prin mijlocirea inteligibilului, aşa cum le cunoaşte şi pe toate celelalte. E evident, într-adevăr, că datorită faptului că cunoaşte obiectele inteligibile, îşi înţelege şi intelectul său şi prin act îşi cunoaşte şi puterea intelectuală. Însă Dumnezeu este act pur în măsura în care atât în ordinea cunoaşterii cât şi în ordinea existenţelor, se cunoaşte şi pe sine însuşi.

CAPITOLUL 3

OARE ARE DUMNEZEU FAŢĂ DE SINE ÎNSUŞI COMPREHENSIUNE ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident nu se pune problema dacă Dumnezeu se înţelege pe sine însuşi. Într-adevăr, sfântul Augustin spune în *Octoginta trium Quaest.*, 14: „Cel ce se cuprinde pe sine cu mintea e delimitat". Însă Dumnezeirea este infinită în toate privinţele. Deci el nu e cuprins cu mintea.

2. *În afară de aceasta*, se mai ridică obiecţia dacă Dumnezeirea este infinită pentru noi, deşi pare finit pentru el această teză, se poate astfel combate: e mai adevărat referitor la tot ce-l priveşte pe Dumnezeu decât ceea ce ne priveşte pe noi, creaturile sale. Dacă Dumnezeu este pentru sinea sa *finitus*, în schimb pentru noi e infinit, e mai aproape de adevăr a se afirma că Dumnezeu este *finitus* decât să se spună că Dumnezeu e infinit. Însă această afirmaţie contrazice tot ce s-a determinat mai sus. Prin urmare Dumnezeu nu se cuprinde cu mintea pe sine însuşi (*Quaestio* VII, cap. 1).

Dar împotriva acestei afirmații se ridică Augustin; în lucrarea sa citată mai sus, spune: „Tot ce se înțelege pe sine se cuprinde cu mintea sa".

Răspunsul meu este: Dumnezeu se cuprinde cu mintea sa pe sine. Aceasta se demonstrează astfel, într-adevăr, ce cuprinde cu mintea ceva atunci când se ajunge la finalul cunoașterii însăși. Și aceasta se obține când un obiect este cunoscut atât de perfect, în măsura în care este cognoscibil. Așa cum o propoziție demonstrabilă este cuprinsă integral cu mintea, când se cunoaște prin demonstrație, în schimb nu se cunoaște prin vreun raționament probabil. Este evident însă că se cunoaște pe sine însuși atât de perfect, pe cât este de perfect cognoscibil. Într-adevăr, o ființă este cognoscibilă în măsura în care ea este *in actu*. În *Metaph.*, IX, 20, Aristotel spune că nu se cunoaște vreun lucru în măsura în care există *in potentia*, ci numai dacă este *in actu*. Atât de mare este puterea (*virtus*) lui Dumnezeu în cunoaștere, pe cât e de mare actualitatea sa în domeniul existenței, deoarece ceea ce-l face pe Dumnezeu cunoscător a toate e faptul că el e în permanență *in actu* și e separat de orice materie *in potentia*, așa cum s-a arătat mai sus. Rezultă deci că Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși, pe cât e de cognoscibil. Datorită acestei situații, Dumnezeu se cuprinde perfect cu mintea sa pe sine însuși.

1. *La prima obiecție* trebuie să se spună că a cuprinde totalmente cu mintea, dacă se ia totul la propriu, înseamnă a poseda ceva și a-l include perfect în minte. Astfel se cuvine ca tot ceea ce a fost cuprins cu mintea să fie finit, la fel cum a fost totul inclus. Nu se spune că Dumnezeu se cuprinde pe sine însuși cu mintea, ca și cum intelectul său, diferențiat de esența sa, l-ar înșfăca în mâinile sale și l-ar include în sinea sa. Nu, ci asemenea locuțiuni trebuie exprimate prin negație. Într-adevăr, așa cum se spune că Dumnezeu este în sine însuși, deoarece nu este conținut de cineva din afara sa, la fel se spune că e cuprins cu mintea de sine însuși, deoarece nimic nu poate exista care să-i poată fi ascuns lui însuși. Căci sfântul Augustin spune în opera sa *De videndo Deum*, *Epistola CXII către Paulina*, cap. 9: „Totul e cuprins cu mintea când se vede, deoarece așa fel este văzut, încât nimic nu-i scapă privirilor celui care vede".

2. *La a doua obiecție* trebuie să se spună că atunci când se spune că Dumnezeu este finit față de sine, trebuie să se înțeleagă

că e vorba de-o egalitate a proporţiilor, deoarece Dumnezeu nu depăşeşte capacitatea propriei sale inteligenţe, în aceeaşi măsură în care o fiinţă limitată nu depăşeşte capacitatea unei minţi limitate. Dar nu trebuie să se interpreteze că Dumnezeu este delimitat faţă de sine însuşi pentru temeiul că el însuşi se consideră finit.

CAPITOLUL 4

OARE ACTUL INTELIGENŢEI ÎN DUMNEZEIRE ESTE IDENTIC CU ÎNSĂŞI SUBSTANŢA SA ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident inteligenţa lui Dumnezeu nu e identică cu substanţa sa. Într-adevăr, un act de inteligenţă este o operaţie de anumită categorie. Operaţia înseamnă ceva care purcede de la o fiinţă care face operaţii. Deci inteligenţa lui Dumnezeu nu e identică cu substanţa.

La punctul doi la obiecţia ridicată se argumentează astfel: când cineva cunoaşte modul său de reflectare, ceea ce cunoaşte el nu reprezintă pentru dânsul un obiect important sau principal, nu e vorba decât de-o cunoaştere secundară şi accesorie. Dacă, prin urmare, Dumnezeu este identic cu intelectul său, a concepe pe Dumnezeu înseamnă a-l concepe aşa cum este el, ca atunci când înţelegem că posedă inteligenţă. Şi nu are o mare semnificaţie să afirmi existenţa inteligenţei lui Dumnezeu.

2. *La cea de-a doua obiecţie* a înţelege totul înseamnă a concepe ceva. Când, prin urmare, Dumnezeu se înţelege pe sine însuşi şi dacă aceasta nu înseamnă altceva decât că se aplică la înţelegerea sa, şi anume că înţelege ceea ce el concepe şi aceasta merge până la infinit. Prin urmare, inteligenţa lui Dumnezeu nu reprezintă substanţa Dumnezeirii.

Împotriva acestei teze, sfântul Augustin spune în *De Trin.*, cap. 7, din cartea a VII-a: „Pentru Dumnezeu, a fi înseamnă a fi înţelept“ şi a fi înţelept înseamnă a cunoaşte prin intermediul

inteligenţei. Însă mai sus s-a spus, la cap. 4 al *Quaestio III*, că Fiinţa lui Dumnezeu este identică cu substanţa Dumnezeirii.

Răspund: Dacă inteligenţa lui Dumnezeu nu ar reprezenta altceva decât substanţa lui, ar trebui, aşa cum spune Filosoful în *Metaph.*, XI, cap. 39, că, cu totul altfel ar fi actul şi perfecţiunea substanţei sale divine şi că această substanţă divină trebuie să-şi afle actul său şi perfecţiunea sa în altceva decât în sine însăşi (ceea ce îndeobşte e cu neputinţă), deoarece inteligenţa Dumnezeirii este perfectă ca şi actul inteligenţei sale[78].

Trebuie luat în consideraţie cum se explică acest adevăr. Căci, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul trecut al acestei *Quaestio*, că a înţelege nu înseamnă o acţiune orientată spre exterior, ci a dăinui în subiect, ca şi actul şi perfecţiunea lui, în măsura în care Fiinţa reprezintă perfecţiunea a tot ceea ce există. Într-adevăr, aşa cum Fiinţa îşi dobândeşte forma sa, care îşi determină esenţa sa, la fel înţelegerea este adecvată formei care îi determină inteligenţa[79]. Însă la Dumnezeu nu există o altă formă esenţială ca însăşi Fiinţa sa, aşa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 4 şi 7. De aici se deduce că însăşi esenţa sa reprezintă forma inteligibilă, cum s-a arătat la *Quaestio* III, cap. 7, şi imperios necesar urmează că actul de inteligenţă este identic cu esenţa şi cu fiinţa sa proprie.

Din toate premisele se deduce că la Dumnezeu intelectul, obiectul intelectului, forma intelectului şi actul intelectului sunt unul şi acelaşi factor. Rezultă de aici că Dumnezeirea este sinonimă cu Inteligenţa Supremă care nu introduce în substanţa sa nici o multiplicitate[80].

1. *La prima obiecţie* trebuie să se spună că actul inteligenţei reprezintă un act imanent, nu tranzitiv.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să se spună că atunci când se concepe trebuie să se înţeleagă că e vorba de-a se concepe ceva care nu e subzistent, nu ceva de mare însemnătate; este cazul pentru noi când ne plămădim propriile noastre concepţii şi nu se referă la Dumnezeu, ale cărui acte inteligente sunt subzistente. Prin aceasta se răspunde la *a treia obiecţie*: într-adevăr, actul inteligenţei divine, care e subzistent prin sine însuşi, se corelează la sine însuşi şi nu la altul, aşa fel încât să fie necesar să se meargă la infinit[81].

CAPITOLUL 5

DUMNEZEU MAI CUNOAŞTE ŞI ALTCEVA ÎN AFARĂ DE SINE ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, Dumnezeu nu cunoaşte şi altele în afară de sine. Într-adevăr, dacă există alte lucruri, care sunt în afara lui, în acest caz sfântul Augustin spune în *Octoginta trium Quaest.*: „Dumnezeu nu se uită la cele ce sunt în afara sa". Prin urmare, nu se uită la ele, pentru că nu-l interesează ceea ce e în afara sa.

2. *În afară de aceasta*, intelectul reprezintă perfecţiunea inteligenţei. Dacă, prin urmare, Dumnezeu s-ar preocupa să înţeleagă alte lucruri în afara substanţei sale, alta ar fi fost perfecţiunea Dumnezeirii, dar ar fi existat altceva mai nobil decât ea ? Aceasta e cu neputinţă.

3. *În afară de aceasta*, inteligenţa ia specia sau caracterele sale de la ceea ce se concepe (*intelligibilis*), precum şi orice alt act de la obiectul său şi de aici se înţelege că o activitate e cu atât mai înălţătoare, cu cât ceea ce se cuprinde cu mintea (sau se contemplă) este mai elevat. Ori Dumnezeirea este identică cu propria sa inteligenţă, cum rezultă din cele spuse la capitolul precedent. Aşadar, dacă Dumnezeu cunoaşte altceva în afară de esenţa sa, în acest caz s-ar specifica prin ce anume, ceea ce e cu neputinţă, căci pe el nu-l interesează să se preocupe de altele în afara sa.

Din contra, în *Epistola* Apostolului Pavel *către Evrei*, IV, 13, stă scris: „Toate lucrurile îi sunt la îndemână şi dezvăluite în faţa ochilor săi".

Răspunsul meu este acesta: Dumnezeu în mod necesar cunoaşte şi alte lucruri în afară de sinea sa. Într-adevăr, este evident că pe sine însuşi se cunoaşte perfect, căci altminteri n-ar fi perfect dacă nu şi-ar înţelege ce-i al său. Dacă se cunoaşte ceva la perfecţie, este imperios necesar să i se cunoască la perfecţie puterea autorului. Dar nu se poate cunoaşte puterea unei creaţii dacă nu-i sunt cunoscute limitele până la care se întinde acea putere. De aici se deduce că puterea divină se extinde spre alte elemente, deoarece ea reprezintă prima

cauză eficientă a tuturor lucrurilor existente, cum s-a demonstrat în cele spuse mai sus la *Quaestio* II, 3, şi ca atare e necesar ca Dumnezeu să cunoască şi altele în afară de sinea sa. Şi această concluzie devine şi mai evidentă dacă se adaugă că esenţa cauzei care acţionează primordial — se referă la Dumnezeire — se identifică cu cunoaşterea sa, într-o asemenea măsură că oricare efect care preexistă prin Dumnezeire, aidoma ca în cauza primordială, preexistă în mod necesar în această cunoaştere, astfel încât toate lucrurile să existe în el, sub o formă inteligibilă: căci tot ce există în altul există după chipul şi asemănarea Celui prin care se manifestă.

Dacă se vrea a se cunoaşte acum în ce mod cunoaşte Dumnezeu toate lucrurile trebuie să se ia în consideraţie faptul că un obiect se poate cunoaşte în două moduri: *primo*, prin sine însuşi; *secundo*, prin altul. Se cunoaşte ceva prin sine însuşi, când se cunoaşte prin intermediul unei forme de cunoaştere proprii şi adecvate obiectului cognoscibil, aşa cum ochiul vede un om prin imaginea vizuală a acestui om. Se cunoaşte, dimpotrivă, la un altul ceea ce se vede printr-o formă cognitivă adecvată cu obiectul conţinut, aşa cum o parte se vede în ansamblul lui prin forma totului, ori cum un om se vede într-o oglindă prin imaginea reflectată de această oglindă, ori în oricare alt mod prin care se întâmplă să se vadă un lucru prin intermediul altui obiect.

Aşadar, astfel trebuie să se spună că Dumnezeu se vede pe sine prin sine însuşi, pentru că el se vede pe sine însuşi prin esenţa sa. Dar când e vorba de alte fiinţe, el nu le vede prin ele însele, ci prin intermediul său propriu, în măsura în care esenţa sa conţine asemănarea altora care au purces de la sine[82].

1. *La prima obiecţie* trebuie deci să se spună referitor la cuvintele sfântului Augustin că Dumnezeu „nu priveşte nimic ceea ce e în afară de sine însuşi“, deoarece, ceea ce este în afară de sine însuşi nu este privit decât prin sine însuşi, aşa cum s-a spus în corpul acestui capitol[83].

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spunem că intelectul reprezintă perfecţiunea inteligenţei, dar nu pe baza substanţei sale datorită formei de reprezentare prin care se găseşte în subiect şi a faptului că e în intelect, pentru a căpăta o formă şi a se desăvârşi, aşa cum scrie Aristotel în *De*

anima, III, 13: „În suflet nu e o piatră, ci chipul lui Dumnezeu". Dacă acest text se referă la alte ființe și nu la Dumnezeu, totuși și acestea sunt concepute de Dumnezeire, în măsura în care esența lui conține formele lor inteligibile, așa cum s-a spus[84] în corpul capitolului. De aici se deduce concluzia că perfecțiunea intelectului divin nu este altceva decât esența Dumnezeirii.

3. *La a treia obiecție* trebuie să se spună că viziunea intelectuală nu e specificată sau caracterizată prin ceea ce e produs într-o ființă omenească, ci prin intelectul principal prin care se concep alte reprezentări. Într-adevăr, intelectul este specificat prin obiectul său, în măsura în care forma inteligibilă reprezintă principiul operației intelectuale: căci orice operație este specificată prin forma care reprezintă principiul operației, așa cum spre exemplu încălzirea se realizează prin căldură. De aici se deduce că operația intelectuală este specificată prin acea formă inteligibilă care reprezintă pentru intelect principiul actului; aceasta în Dumnezeire nu este altceva decât esența sa divină în care sunt cuprinse toate formele reprezentative ale tuturor lucrurilor. Rezultă că nu e nevoie ca inteligența divină, sau mai degrabă Dumnezeirea, să fie prin altceva specificată decât prin esența divină[85].

CAPITOLUL 6

OARE DUMNEZEU POSEDĂ O CUNOAȘTERE PROPRIE ȘI DISTINCTĂ ÎN PRIVINȚA CELORLALTE FIINȚE ?

La al șaselea capitol procedăm așa: 1. În mod evident Dumnezeu n-ar putea avea o cunoaștere proprie a altor ființe — o ipoteză a noastră. Însă în capitolul precedent s-a spus că, într-adevăr, Dumnezeu cunoaște toate lucrurile, așa cum sunt ele în Dumnezeirea însăși. Ori lucrurile sunt în Dumnezeire, ca în cauza primă, comună și universală. Dar ele îi sunt cunoscute deopotrivă, ca în cauza lor primă și universală. Prin urmare, și celelalte lucruri îi sunt cunoscute lui Dumnezeu,

ca în cauza primă şi universală. Aceasta înseamnă a cunoaşte în universalitate, nu în conformitate cu propria sa cunoaştere. Deci Dumnezeirea cunoaşte celelalte lucruri sub aspectul universalităţii lor, nu din proprie cunoaştere.

2. *În afară de aceasta*, distanţa care separă esenţa creaturilor de esenţa divină se regăseşte între esenţa divină şi esenţa creată. Ori prin esenţa creaturii umane nu se poate cunoaşte esenţa divină, cum s-a spus mai sus, la *Quaestio* XII, 2. Deci nici prin esenţa divină nu se poate cunoaşte esenţa creaturii umane. Şi astfel, deoarece Dumnezeu nu cunoaşte nimic decât prin esenţa sa, urmează că nici el nu cunoaşte creatura decât după esenţa ei, ca să ştie despre ea ce este, deoarece e necesar să aibe propria sa cunoaştere asupra realităţii.

3. *În afară de aceasta*, cunoaşterea proprie a unui lucru nu se poate avea decât prin intermediul propriei sale esenţe, ori raţiuni. Însă Dumnezeu cunoaşte totul prin intermediul esenţei sale, şi trebuie să cunoască fiecare lucru în parte prin intermediul propriei sale esenţe, căci aceeaşi unică realitate nu poate fi esenţa unor lucruri şi multiple şi diverse. Deci Dumnezeu n-are pentru lucruri o cunoaştere proprie şi comună.

Dimpotrivă, a avea propria cunoaştere în privinţa lucrurilor înseamnă a le cunoaşte nu numai în general, ci şi în măsura în care se disting unele faţă de celelalte. Ori Dumnezeu cunoaşte realitatea conform celor spuse de Apostolul Pavel în *Epistola către Evrei*, XIV, 12–13: „Cuvântul lui Dumnezeu ajunge până la separarea sufletului de duh, a încheieturilor şi a măduvei, el desparte şi gândurile şi simţămintele inimii, căci nici o creatură omenească nu e invizibilă în faţa lui".

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că în această privinţă unii filosofi au greşit[86], afirmând că lui Dumnezeu îi sunt cunoscute alte lucruri numai în general, în măsura în care sunt fiinţe (*entia*). Într-adevăr, aşa cum focul, dacă s-ar cunoaşte pe sine însuşi ca principiu al căldurii, ar avea cunoştinţă de toată realitatea, ca spre exemplu de principiul căldurii, ar cunoaşte natura căldurii şi toate lucrurile calde, în măsura în care sunt calde, la fel şi Dumnezeu e *omniscient*, cunoaşte totul, întru cât se cunoaşte pe sine ca principiu al existenţei (*principium essendi*) şi toate celelalte lucruri, în măsura în care sunt existenţe (*entia*).

Dar aceasta nu e cu putinţă. Într-adevăr, a cunoaşte ceva în general şi nu în special înseamnă a cunoaşte imperfect. Se deduce că intelectul nostru, când îşi exercită puterea sa într-o acţiune ajunge primordial la o cunoaştere generală şi confuză a realităţii, înainte de-a poseda o cunoaştere proprie şi precisă, aşa cum s-ar proceda să se meargă de la imperfect la perfect, cum spune Aristotel în opera sa *Fizica*, I, I, 2. Dacă prin urmare cunoaşterea lui Dumnezeu referitoare la alte lucruri, care pentru el ar avea semnificaţia universalităţii şi nu a particularităţii, s-ar deduce că intelectul lui Dumnezeu n-ar fi perfect în toate privinţele şi în consecinţă şi Fiinţa sa, ceea ce ar fi în contradicţie cu cele afirmate mai sus la *Quaestio* IV, cap. 2, 3 şi 4 şi în această *Quaestio*, cap. 5. Trebuie aşadar să spunem că Dumnezeu cunoaşte realitatea străină lui printr-o cunoaştere proprie nu numai în conformitate cu faptul că ea comunică cu esenţa existenţei, ci în conformitate cu faptul că se distinge o realitate în raport cu alta.

Pentru evidenţa acestei situaţii trebuie să luăm în consideraţie faptul că unii filosofi, vrând să arate că Dumnezeu e capabil să cunoască lucruri multiple folosesc exemple ca acesta: centrul unui cerc dacă s-ar cunoaşte de sine însuşi ar cunoaşte şi toate liniile care pornesc din centrul lui. La fel şi lumina dacă s-ar cunoaşte prin sine însăşi ar cunoaşte toate culorile. Însă aceste exemple, cu toate că sunt date pentru analogia cazurilor, şi se referă la cauzalitatea universală, totuşi sunt lacunare în această privinţă, că mulţimea şi diversitatea nu au drept cauză acel unic principiu universal în măsura în care se disting, ci în măsura în care ele comunică cu acesta. Într-adevăr, diversitatea culorilor nu este cauzată de soare numai, ci şi din poziţia mediului care le primeşte şi la fel diversitatea razelor cercului depinde de diferitele poziţii ale circumferinţei. De aici rezultă că în mod analog diversitatea sau mulţimea în chestiune nu poate fi cunoscută pe baza unicului principiu al unei cunoaşteri proprii, ci numai în general[87]. Ori la Dumnezeu lucrurile nu stau aşa. Într-adevăr, mai sus s-a arătat la *Quaestio* IV, 2, că orice perfecţiune la oricare creatură umană preexistă în totalitate şi e conţinută în Dumnezeire într-un mod extraordinar. Nu numai că e comună la orice creatură, ci o şi relevă ducând-o spre perfecţiune, dar şi acel lucru prin care creaturile se deosebesc unele de altele, ca a trăi, a înţelege şi celelalte caracteristici prin care se deosebesc fiinţele însufleţite sau neînsufleţite, inteligente sau lipsite de inteligenţă. Şi de asemenea

orice formă de existenţă prin care un obiect oarecare este rânduit în propria sa specie, reprezintă o anumită perfecţie. Astfel, toate lucrurile preexistă în Dumnezeire nu numai prin ceea ce e comun la toate, ci şi prin ceea ce se diferenţiază. Ca urmare, deoarece Dumnezeirea conţine în esenţa sa toate perfecţiunile, această esenţă întreţine cu esenţele tuturor lucrurilor nu relaţia care reprezintă comunul cu cel ce reprezintă propriul, unitatea cu numerele[88], sau centrul cu liniile divergente, ci relaţia actului perfect cu actele imperfecte, sau ca să mă exprim altfel, relaţiile dintre om şi animal, ori cifra 6, care e un număr perfect cu numerele imperfecte conţinute în sine. E limpede că prin intermediul unui act perfect pot fi cunoscute actele imperfecte nu numai în general, ci prin propria cunoaştere. Cel care cunoaşte omul cunoaşte prin sesizare proprie animalul, iar cel ce cunoaşte numărul 6 ştie din proprie experienţă că 3 e jumătate din 6.

Aşadar, în modul acesta, atunci când esenţa Dumnezeirii posedă în sinea sa o perfecţiune izvorâtă din esenţa oricărei alte realităţi, cu atât mai vârtos Dumnezeu poate cunoaşte toate lucrurile printr-o cunoaştere proprie şi distinctă. Într-adevăr, natura unei oarecare fiinţe n-are consistenţă decât numai în măsura în care participă în vreun chip la perfecţiunea divină. Ori Dumnezeu nu s-ar cunoaşte perfect pe sine însuşi dacă n-ar cunoaşte în ce măsură perfecţiunea sa este înfăptuită prin participarea la alte creaţii. Şi nu i-ar fi cunoscută la perfecţie natura însăşi a existenţei dacă n-ar cunoaşte toate modurile de-a fi[89]. E limpede deci că Dumnezeu are cunoştinţă de toate lucrurile prin propria sa cunoaştere, după cum se diferenţiază fiecare de toate celelalte.

1. *La prima obiecţie* deci, trebuie să se spună că Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile, ca fiind purcese din mâna sa proprie. Dar a cunoaşte un lucru cum se înfăţişează în subiectul cunoscător se poate înţelege în două moduri: în primul mod, prin această locuţiune se califică modul de cunoaştere referitor la lucrul cunoscut şi atunci propoziţia e falsă. Într-adevăr, subiectul cunoscător nu are cunoştinţă de faptul că există la cunoscător, căci ochiul nu cunoaşte specificul pietrei în măsura în care o are în ochiul său, ci îşi dă seama de acest specific al pietrei numai când o are scoasă din ochi. Şi dacă un cunoscător are cunoştinţă de obiectul cunoscut după faptul că se găseşte la cunoscător are cunoştinţă de obiect, în măsura în care ştie că cel care cunoaşte posedă acel obiect, având-l sub ochii săi. La fel şi

intelectul cunoaşte piatra pe baza faptului că ceea ce are în intelectul său este inteligibil, în măsura în care ştie că posedă inteligenţă, dar în acelaşi timp el cunoaşte esenţa pietrei cu propriile sale caracteristici. Dacă se înţelege pe baza considerentului că adverbul *sic* = astfel, arată modul din partea cunoscătorului, acest fapt e adevărat, pentru că numai cunoscătorul are cunoştinţă de obiectul cunoscut în măsura în care el e cunoscător, pentru că, cu cât e mai bine cunoscut de cunoscător, cu atât mai bun este modul de cunoaştere. Aşadar, astfel trebuie să se spună că Dumnezeu cunoaşte că lucrurile nu numai prin sine însuşi au fost create, ci şi prin faptul că conţine însăşi realitatea în esenţa sa o cunoaşte prin propriul lor specific natural Şi aceasta cu atât mai bine, cu cât e desăvârşită existenţa lor prin el.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să se spună că esenţa creaturii se compară cu esenţa Dumnezeirii, la fel cum actul imperfect cu actul perfect. Şi pentru acest temei esenţa creaturii umane nu conduce într-un mod satisfăcător spiritul uman până la cunoaşterea esenţei divine, ci dimpotrivă.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să se spună că nu se poate aplica teza raţionamentului diversificării prin metoda egalării, căci esenţa divină e transcendentală, depăşind stadiul tuturor creaturilor[90]. De aici rezultă că esenţa divină poate exprima esenţele tuturor lucrurilor datorită faptului că ea e adecvată pentru toate diferitele participări, spre a fi imitată de diferitele creaturi umane.

CAPITOLUL 7

ESTE DISCURSIVĂ ŞTIINŢA LUI DUMNEZEU ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident ştiinţa lui Dumnezeu este discursivă. Într-adevăr, ştiinţa lui Dumnezeu nu e în esenţa lui o dispoziţie obişnuită, ci o inteligenţă în acţiune. Dar Filosoful[91] spune în *Topica*, II, 10, că ştiinţa *in habitu* conţine

numeroase lucruri concomitent, în timp ce inteligenţa *in actu* conţine numai un obiect. Cum Dumnezeu cunoaşte nenumărate lucruri, deoarece se cunoaşte şi pe sine şi celelalte, aşa cum s-a arătat la capitolele 2 şi 5 ale acestei *Quaestio*, pare a fi cu neputinţă ca el să le cuprindă cu mintea pe toate concomitent, ci gândirea sa trebuie să le parcurgă pe toate în mers discursiv.

2. *În afară de aceasta*, a cunoaşte efectul prin cauză înseamnă a cunoaşte în mod discursiv realitatea[92]. Dar Dumnezeu cunoaşte alte realităţi prin sine însuşi ca şi efectul prin cauză. Deci cunoaşterea sa este discursivă.

3. *În afară de aceasta*, Dumnezeu cunoaşte fiecare creatură mai bine decât putem noi s-o cunoaştem. În schimb noi, în cauzele create le cunoaştem efectele lor şi în modul acesta procedăm în mod discursiv de la cauză la efect. În mod evident, deci şi pentru Dumnezeu este o similitudine.

Contra acestei teze, sfântul Augustin spune în opera sa *De Trin.*, XV, 14, următoarele: „Dumnezeu vede toate lucrurile nu individual şi singular, ca şi cum şi-ar arunca privirile când ici când colo, ci pe toate concomitent în ansamblul lor".

Răspunsul meu e acesta: în ştiinţa divină nu-i nimic discursiv. Şi iată dovada: Într-adevăr, ştiinţa noastră este discursivă din două puncte de vedere: în primul rând, prin succesiune, ca şi cum după ce un lucru ne-a concentrat pentru a-l cuprinde cu mintea, ne întoarcem ca să cuprindem cu mintea altceva. Al doilea punct de vedere este discursivitatea pe baza cauzalităţii, aşa cum ajungem prin intermediul principiilor la cunoaşterea concluziilor. La primul aspect cunoaşterea discursivă nu poate fi adecvată lui Dumnezeu. Într-adevăr, noi care concepem succesiv diferitele realităţi, dacă luăm în consideraţie pe fiecare din ele, le concepem pe toate simultan, dacă intelectul nostru foloseşte un mediu unic; spre exemplu, observăm părţile într-o oglindă. În schimb, Dumnezeu vede totul, deşi şi-aruncă privirile asupra unui singur obiect, aşa cum s-a arătat la capitolele 4 şi 5 ale acestei *Quaestio*. Rezultă că Dumnezeu vedea ansamblul lucrurilor simultan şi nu succesiv. La cel de-al doilea aspect, procedeul discursivităţii nu e adecvat pentru Dumnezeu. În primul rând, pentru că procedeul discursiv secund îl presupune pe primul, având în vedere faptul că se trece de la principii la concluzii şi nu sunt luate în consideraţie amândouă simultan.

Apoi, pentru că un asemenea procedeu discursiv merge de la cunoscut la necunoscut. De unde se constată limpede că atunci când se cunoaşte primul termen, se ignorează celălalt termen, iar secundul nu e cunoscut, provenit din primul. Termenul mersului are loc când al doilea termen este văzut în primul, în care situaţie efectele sunt resorbite de cauze, dar atunci mersul discursiv încetează. De aici se deduce că atunci când Dumnezeu vede efectele sale în el însuşi, ca în cauza lor, cunoaşterea sa nu este discursivă.

1. *La prima obiecţie* trebuie deci să se spună că deşi actuala gândire este unică prin ea însăşi, totuşi se întâmplă să se vizeze numeroase aspecte într-un singur obiect, aşa cum s-a arătat în corpul capitolului.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să se spună că Dumnezeu nu cunoaşte prin cauza aprioric cunoscută efecte necunoscute. Se deduce că le cunoaşte cauzalitatea. Rezultă că cunoaşterea lui este fără mers discursiv, aşa cum s-a spus în corpul capitolului.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să se spună că Dumnezeu vede cu mult mai bine decât noi efectele cauzalităţii create în înseşi cauzele. Cu toate acestea, cunoaşterea acestor efecte nu e cauzată la el prin cunoaşterea cauzelor create, cum e cazul la noi, oamenii. De aici rezultă că ştiinţa lui Dumnezeu nu e discursivă.

CAPITOLUL 8

OARE ŞTIINŢA LUI DUMNEZEU CONSTITUIE CAUZALITATEA REALITĂŢII ?[93]

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. În mod evident, ştiinţa lui Dumnezeu nu e cauza lucrurilor. Într-adevăr, Origene, într-o epistolă (*Ad Rom.*, cartea VII), spune: „Nu pentru că Dumnezeu ştie că într-o zi va trebui să se întâmple ceva, acel ceva se va întâmpla, ci pentru că Dumnezeu ştie dinainte ce va fi“.

2. *În afară de aceasta*, dacă apare o cauză va apărea şi efectul. Ori ştiinţa lui Dumnezeu este eternă. Prin urmare, dacă ştiinţa lui Dumnezeu constituie cauza lucrurilor create, în mod evident creaturile datează *sub specie aeternitatis*.

3. *În afară de aceasta*, cognoscibilul are prioritate faţă de ştiinţă, spune Aristotel în *Metaph.*, X, şi o măsoară, adică o condiţionează şi o judecă. Însă ceea ce este aposterioric şi condiţionat nu poate fi cauză.

Contra acestei teze, sfântul Augustin spune în *De Trin.*, XV, cap. 13: „Dumnezeu nu cunoaşte universalitatea creaturilor spirituale şi corporale fiindcă există, ci de aceea există fiindcă le cunoaşte".

Răspunsul meu: trebuie să se spună că ştiinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor. Într-adevăr, ştiinţa lui Dumnezeu este faţă de lucrurile create la fel cum este ştiinţa artistului creator faţă de opera sa realizată. Ştiinţa artistului creator este prin urmare cauza operelor sale artizanale, pentru motivul că artizanul făureşte diriguit de inteligenţa sa. De aici se deduce în mod necesar că forma pe care o făureşte inteligenţa sa este principiul lucrării sale, aşa cum căldura este principiul încălzirii[94]. Dar trebuie să se ia în consideraţie faptul că forma obiectelor naturale nu semnifică un principiu de acţiune, pe baza faptului că determină creaţia făurită de subiect în care ea rezidă, ci datorită faptului că forma are o înclinaţie spre efect. În mod similar, forma inteligibilă nu numeşte principiul acţiunii, pe baza căruia se dă imbold subiectului care concepe lucrarea, dacă se adaugă şi înclinarea către efect care e rezultatul voinţei[95]. Într-adevăr, pentru că forma inteligibilă are forme contrarii, cunoştinţa e comună[96] şi ea nu va produce deci efectul determinat, dacă n-ar primi imboldul către un asemenea efect prin ceea ce se numeşte apetit[97]. Ori aceasta o explică Filosoful în *Metaph.*, II. E limpede că Dumnezeu e cauza tuturor lucrurilor prin intermediul inteligenţei sale, deoarece Fiinţa sa şi inteligenţa sa sunt identice[98]. Este deci imperios necesar ca ştiinţa lui să fie cauza lucrurilor, datorită faptului că şi-a asociat şi voinţa. Rezultă că ştiinţa referitoare la Dumnezeu pe baza faptului că este cauza lucrurilor s-a obişnuit să fie denumită ştiinţa aprobării (*scientia approbationis*).

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că Origene a vorbit uzând de raţionamentul ştiinţei în care nu e aplicabilă raţiunea cauzalităţii, dacă nu i se asociază voinţa, aşa cum s-a spus în corpul capitolului. Dar când el afirmă că Dumnezeu prevede asemenea lucruri, deoarece se

vor desfăşura în viitor, trebuie să înţelegem că se aplică pe baza cauzalităţii consecinţelor, şi nu datorită cauzalităţii existenţei.

Într-adevăr, urmează că dacă unele au să fie, Dumnezeu le-a ştiut dinainte. Cu toate acestea evenimentele şi toate cele viitoare nu constituie cauzele pe care Dumnezeirea le prevede sau le ştie dinainte.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că ştiinţa este cauzalitatea existenţei şi lucrurilor, pe baza faptului că toate acestea există în ştiinţă. Dar în ştiinţa lui Dumnezeu nu s-a prevăzut ca şi lucrurile să dăinuie pe veci. De aici se deduce că deşi ştiinţa lui Dumnezeu este eternă, nu urmează că şi creaturile sunt eterne.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că lucrurile naturale sunt intermediare ştiinţei lui Dumnezeu şi ştiinţei noastre. Într-adevăr, noi primim ştiinţa noastră de la elementele naturii, a căror cauză este Dumnezeu prin ştiinţa sa. De aici rezultă că *omnia scibilia* = toate datele cunoştinţelor noastre referitoare la Fire sunt apriorice faţă de ştiinţele noastre, precum şi datele măsurătoarelor (şi statisticilor lor), la fel în timp ce ştiinţa lui Dumnezeu este apriorică faţă de elementele naturii[99]. Această situaţie este similară unei case care este intermediară între ştiinţa arhitectului care a construit-o şi ştiinţa[100] observatorului care ia cunoştinţă despre casă după ce-a fost ridicată.

CAPITOLUL 9

ARE OARE DUMNEZEU CUNOŞTINŢE REFERITOARE LA NON-EXISTENŢĂ ?

La al nouălea capitol procedăm aşa: 1. Emitem ipoteza că Dumnezeu nu posedă cunoaşterea non-existenţelor. Într-adevăr, ştiinţa lui Dumnezeu are raporturi numai cu adevărul. Dar adevărul şi fiinţa sunt supuse mutaţiilor. Deci ştiinţa lui Dumnezeu nu se preocupă de non-existenţe.

2. *În afară de aceasta*, ştiinţa caută analogii între cel ce ştie şi ceea ce ştie. Însă cele ce nu există nu pot avea vreo similitudine în raport cu Dumnezeu care este Fiinţa supremă. Deci cele ce sunt nu pot fi ştiute toate de Dumnezeu.

3. *În afară de aceasta*, ştiinţa lui Dumnezeu reprezintă cauzalitatea a tot ceea ce se ştie. Dar Dumnezeu nu reprezintă şi cauza non-existenţelor, pentru că nici non-existenţa nu are vreo cauză. Deci Dumnezeu nu posedă ştiinţa non-existenţelor.

Contra acestei teze se pronunţă Apostolul Pavel în *Epistola către Romani*, IV, 17, unde spune: „Dumnezeu cheamă la dânsul toate cele care nu sunt aidoma celor care sunt".

Răspunsul meu este că trebuie să afirm că Dumnezeu ştie tot ce există, oricum s-ar prezenta ele. Ori nimic nu împiedică de aşa natură încât să nu existe, de orice categorie ar fi. Într-adevăr, cele ce sunt *in actu* sunt extrem de simple, iar cele ce nu sunt *in actu* înseamnă că sunt în stare potenţială, fie prin vrerea lui Dumnezeu însuşi, fie a creaturilor sale umane, fie că e vorba de *potentia activa* = puterea activă, fie de *potentia passiva*, fie în puterea exteriorizării prin opinie, fie a imaginării (cum va să fie), fie în oricare mod de semnificare. Aşadar, Dumnezeu cunoaşte totul ce poate fi făcut prin intermediul creaturilor umane, gândit sau exprimat, chiar dacă nu sunt *in actu*. Ca atare, se poate afirma că Dumnezeu posedă şi ştiinţa non-existenţelor.

Cu toate acestea, trebuie să se stabilească o distincţie oarecare, referitor la cele care nu sunt *in actu*. Într-adevăr, unele, cu toate că actualmente nu sunt *in actu*, totuşi au fost, ori vor fi şi acestea le confirmă Dumnezeu prin ştiinţa viziunii. El le ştie, pentru că inteligenţa lui Dumnezeu este identică cu Fiinţa sa, având ca dimensiune eternitatea. Eternitatea, cu toate că este lipsită de succesiune, cuprinde tot timpul, intuiţia veşnic prezentă a lui Dumnezeu cuprinde tot timpul şi tot ceea ce există în timp i se înfăţişează Fiinţei lui în modul de-a fi al actualităţii. Într-adevăr, mai există unele lucruri în stare potenţială fie la Dumnezeu, fie la creaturile umane care totuşi nici nu sunt, nici nu vor fi şi nici n-au existat vreodată. Referitor la această situaţie se spune despre Dumnezeu că posedă nu o ştiinţă a viziunilor, ci o ştiinţă a purei inteligenţe. Acest fapt se exprimă în acest mod, pentru că cele ce se văd la noi oamenii posedă o existenţă proprie, în afara subiectului care le vede[101].

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că cele care nu sunt *in actu* conţin adevărul, în măsura în care se află în stare potenţială.

2. *La a doua obiecţie* în legătură cu Fiinţa Divină confirmă teza noastră, nu se opune ei, deoarece Dumnezeu, în măsura în care este Fiinţa Supremă, la fel în care oricare lucru sau făptură participă la asemănarea sa, aşa cum un obiect este cald, în măsura în care fiind cald e părtaş la căldură. Astfel elementele care sunt în stare potenţială, cu toate că nu sunt *in actu* sunt cunoscute de Dumnezeu[102].

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că ştiinţa lui Dumnezeu reprezintă cauzalitatea tuturor lucrurilor — fiinţelor — asociată cu voinţa lui. Se deduce că nu se cuvine să spunem că nu-i nevoie ca tot ce ştie Dumnezeu să existe şi în realitate, sau că au fost ori au să fie, ci numai ce el vrea să fie, ori permite să fie. De asemenea, ceea ce există în ştiinţa lui Dumnezeu, aşa fel este încât nu numai să existe, dar şi să poată să existe.

CAPITOLUL 10

CUNOAŞTE OARE DUMNEZEU RĂUL ŞI CALAMITĂŢILE SALE ?

La al zecelea capitol procedăm aşa: 1. Se admite ipoteza că Dumnezeu nu cunoaşte răul. Într-adevăr, Filosoful în *De anima*, cap. VI, afirmă că intelectul care nu este în stare de potenţialitate nu cunoaşte lipsa binelui. Însă Augustin spune în lucrarea sa *Enchiridion*, cap. II şi la fel şi în *Confessiones*, cartea III, cap. 7, că răul este *privatio boni* = lipsa, privaţiunea binelui. Aşadar, pentru că inteligenţa lui Dumnezeu nu este niciodată în stare potenţială şi în permanenţă în activitate, rezultă din cele spuse la capitolul 2 că în mod evident Dumnezeu nu are cunoştinţa răului.

2. *În afară de aceasta*, orice știință este fie cauza celor știute sau îl are pe Dumnezeu drept cauză[103]. Însă știința lui Dumnezeu nu reprezintă cauza răului și nici nu e pricinuită de rău. Prin urmare, știința lui Dumnezeu nu se referă la rău.

3. *În afară de aceasta*, tot ce se cunoaște se cunoaște fie prin intermediul asemănării, fie prin opusul ei. Ori tot ce cunoaște Dumnezeu îl cunoaște prin intermediul esenței sale, așa cum s-a arătat la capitolul 5. Însă esența divină nu este asemănarea răului și nici nu i se opune ei, răul; esenței divine nimic nu-i stă împotrivă, cum spune sfântul Augustin în *De Civ. Dei*, XII, 2. Deci Dumnezeu nu cunoaște răul.

4. *În afară de aceasta*, ceea ce este cunoscut nu prin sine însuși, ci prin altceva, este cunoscut într-un chip imperfect. Dar răul nu e cunoscut de Dumnezeu prin el însuși, deoarece în cazul că răul ar exista în Dumnezeire, într-adevăr, se cuvine să fie cunoscut în subiectul cunoscător. Dacă, prin urmare, răul este cunoscut prin altceva, va fi cunoscut în chip imperfect, ceea ce este cu neputință, pentru că nici o cunoaștere a lui Dumnezeu nu e imperfectă. Deci cunoașterea lui Dumnezeu nu implică domeniul răului.

Dar împotriva acestei teze, în *Proverbe*, XV, 11, se spune: „În fața lui Dumnezeu sunt iadul și pierzania".

Răspunsul meu este acesta: oricine cunoaște ceva perfect se cuvine să cunoască toate ce i se pot lui întâmpla. Însă există un anume bine căruia i se poate întâmpla să fie dat pierzării prin rău. Deci Dumnezeu n-ar cunoaște la perfecție binele însuși dacă n-ar cunoaște și răul. De altfel, un lucru este cunoscut în măsura în care există. Ca urmare, rezultă că în măsura în care există acest rău, care înseamnă privațiunea binelui, datorită acestei situații că Dumnezeu cunoaște binele, el cunoaște și răul, așa cum întunericul se cunoaște prin intermediul luminii. Căci Dionysios Areopagitul spune la cap. 7 din *De Div. Nom.*, III: „Dumnezeu primește viziunea despre Ființa sa însăși, alungând întunericul, căci el nu vede decât prin lumina care străbate întunericul".

1. *La prima obiecție* trebuie să spun, prin urmare, că cuvintele Filosofului trebuie astfel înțelese, că intelectul care nu se află în stare potențială ignorează privațiunea prin intermediul privațiunii existente în sinea lui. Și aceasta concordă cu cele afirmate mai înainte că un punct și oricare obiect indivizibil se cunoaște prin inexistența divizării.

Acest fapt se poate întâmpla, deoarece formele simple şi indivizibile în intelectul nostru nu sunt *in actu*, ci numai în stare potenţială, căci dacă în intelectul nostru ar fi *in actu*, n-ar fi cunoscute aceste forme prin privaţiune. În chipul acesta, sunt cunoscute lucrurile simple separate de substanţe. Deci Dumnezeu nu cunoaşte răul printr-o privaţiune reprezentată în esenţa lui prin opusul răului: binele.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că în ştiinţa lui Dumnezeu nu există cauza răului. Ştiinţa este cauza binelui prin care se cunoaşte răul.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că deşi răul nu se opune esenţei divine şi nu e capabil să-i cauzeze ei nici un rău, totuşi acesta se opune operelor săvârşite de Dumnezeu şi pe care prin esenţa sa le cunoaşte şi pentru că Dumnezeu îşi cunoaşte operele sale, el cunoaşte şi opusul lor, răul.

4. *La a patra obiecţie* e necesar să spun că a cunoaşte ceva prin altceva înseamnă a cunoaşte aceasta imperfect, dacă această realitate e cognoscibilă prin sine. În schimb, răul nu-i cognoscibil prin sine însuşi, deoarece natura răului înseamnă lipsa binelui. Răul nu poate fi nici definit, nici cunoscut decât numai prin intermediul binelui.

CAPITOLUL 11

CUNOAŞTE OARE DUMNEZEU FIINŢELE UMANE ŞI FAPTELE SINGULARE ?

La al unsprezecelea capitol, procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că Dumnezeu nu cunoaşte faptele singulare. Într-adevăr, inteligenţa divină e mai imaterială decât cea umană. Însă inteligenţa umană, datorită imaterialităţii sale, nu cunoaşte faptele singulare, ci aşa cum spune Filosoful în *De anima*, I, la cap. V: „Raţiunea se referă la universale, în schimb simţurile la faptele singulare“[104].

2. *În afară de aceasta*, în ființa noastră numai potențialitatea posedă capacitatea cunoașterii (*cognoscitiva est*), care receptează formele lipsite de abstractizare ale condițiilor materiale. Ori în Dumnezeire realitatea este integral abstractă și deci lipsită de orice materialitate. Deci Dumnezeu nu ia cunoștință de fapte singulare

3. *În afară de aceasta*, oricare cunoaștere se află printr-o reprezentare. Însă reprezentarea faptelor singulare, în măsura în care sunt fapte singulare, evident, ele nu există în Dumnezeire, deoarece principiul singularității ființelor și existențelor este materia, care, deoarece ființa este în stare potențială, este în întregime neasemănătoare lui Dumnezeu, care reprezintă actul pur. Deci Dumnezeu nu cunoaște faptele și realitățile singulare.

Împotriva acestei teze, *Proverbe*, XVI, 2, spun: „Toate căile oamenilor sunt deschise privirilor lui Dumnezeu".

Răspunsul meu este acesta: Dumnezeu cunoaște și ceea ce este singular.

Într-adevăr, toate perfecțiunile aflate la creaturile umane preexistă în Dumnezeire într-un chip mai înălțător, așa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* IV, 2. A cunoaște faptele și ființele singulare depinde de desăvârșirea noastră. Rezultă de aici că e nevoie ca Dumnezeu să cunoască singularitățile[105]. Filosoful consideră inacceptabil ca să existe în mintea noastră cunoașteri de care Dumnezeu să nu aibă habar. El a luat atitudine față de teza lui Empedocle[106], spunând în lucrările sale *De anima*, I, 5 și în *Metaph*., III, 11: Ce s-ar întâmpla dacă Dumnezeu ar ignora discordiile ? N-ar fi imperfect ? Cu toate acestea, perfecțiunile la lucrurile inferioare în stare de dispersiune, există în Dumnezeire într-o formă simplă și unitară. De aici se deduce că deși noi cunoaștem universalele și imaterialele printr-o altă putere și alte materiale singulare, totuși Dumnezeu le cunoaște și pe unele și pe celelalte prin intermediul intelectului său simplu și pur.

Unii, străduindu-se să arate cum se poate înfăptui aceasta, au spus că Dumnezeu cunoaște faptele singulare prin universalitatea cauzelor, căci nimic nu există într-un caz singular care să nu provină dintr-o cauză generală. Și ei dau acest exemplu: așa cum un astrolog, dacă ar cunoaște toate mișcările universale ale cerului ar putea prevesti toate viitoarele eclipse. Dar nu e suficient acest lucru. Deoarece cazurile singulare primesc din cauzele universale unele forme de existență și unele

puteri, oricare ar fi modul de conjugare reciprocă, ele nu se individualizează decât prin materia individuală, într-o asemenea măsură încât cei care-l cunosc pe Socrate prin acest specific că este alb şi că fiul lui Sofroniscos, sau orice ar mai spune de el, nu l-ar cunoaşte pe Socrate prin ce anume se caracterizează acest filosof. Rezultă după cele spuse mai sus că Dumnezeu n-ar cunoaşte cazuri singulare în singularitatea lor[107]. Totuşi Dumnezeu prin intelectul lui cunoaşte şi unul şi altul.

Alţii însă au afirmat că Dumnezeu cunoaşte cazurile singulare, aplicând cauzele universale la efectele singulare[108]. Dar acest lucru nu înseamnă nimic, deoarece nimeni n-ar putea aplica o măsură altuia, dacă nu-l cunoaşte. De aici se deduce că această aplicare presupune o cunoaştere a cazurilor singulare, neputând exista o metodă particulară de cunoaştere.

De aceea trebuie să spun, pentru că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, a întregii existenţe prin intermediul ştiinţei sale, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 8, ştiinţa Dumnezeirii are aceeaşi extindere câtă extindere are şi cauzalitatea lui. Rezultă că în măsura în care puterea activă a lui Dumnezeu se extinde nu numai asupra formelor, principiilor naturii universale, ci chiar şi până la materie, cum se va arăta mai departe la capitolul 2 din *Quaestio XLIV*, este necesar ca ştiinţa Dumnezeirii să se extindă până la cazurile singulare care se individualizează prin materia sa[109]. Într-adevăr, Dumnezeu ştie prin mijlocirea esenţei sale ce nu-i aparţine lui, în măsura în care această esenţă reprezintă un principiu satisfăcător al cunoaşterii, referitor la tot ce săvârşeşte el, şi aceasta nu e numai în general, ci şi în particular. Şi s-ar releva astfel ştiinţa artistului însuşi creator, dacă ar dovedi priceperea pe întregul parcurs şi nu ar fi opera formei.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spunem că prin abstracţie intelectul nostru degajă forma de cunoaştere determinată de principiile individualizării obiectului. Se deduce că această formă inteligibilă a intelectului nostru nu poate constitui similitudinea principiilor individuale ale lucrurilor şi pentru acest temei intelectul nostru nu poate cunoaşte cazurile singulare. Însă forma inteligibilă a inteligenţei divine care este esenţa Dumnezeirii nu este imaterială prin abstracţie, ci prin ea însăşi şi ea reprezintă principiul existent în

toate principiile care intră în compunerea unui lucru şi care sunt principiile specifice sau principiile individuale. Rezultă prin aceasta că Dumnezeu cunoaşte nu numai cazurile universale, ci şi pe cele singulare[110].

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că deşi forma de cunoaştere a intelectului divin nu prezintă prin ea însăşi nici o condiţie materială, cum au formele receptate prin imaginaţie şi simţuri, prin universalitatea însuşirilor sale, totuşi acestea se extind spre imaterial şi material, aşa cum s-a arătat în corpul capitolului.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că materia, cu toate că se depărtează de reprezentarea Dumnezeirii, datorită potenţialităţii sale, totuşi, în măsura în care există conţine într-o oarecare privinţă reprezentarea esenţei divine.

CAPITOLUL 12

POATE OARE CUNOAŞTE DUMNEZEU NUMĂRUL INFINIT AL OBIECTELOR ?

La al doisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. Facem ipoteză că Dumnezeu nu poate cunoaşte numărul infinit al obiectelor. Infinitul, în măsura în care e infinit este necunoscut, căci conform formulării lui Aristotel în *Fizica*, III, 6, din infinit „oricâtă cantitate ai lua, totuşi rămâne în continuare tot aşa de mult". La rândul său Augustin spune în *De Civ. Dei*, XII, cap. 18: „Tot ce cuprinde ştiinţa devine finit prin înţelegerea celui care o cunoaşte". Ori infinitul nu poate deveni finit. Deci ştiinţa lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă.

2. S-ar putea spune că ceea ce în sine este infinit, pentru ştiinţa lui Dumnezeu este finit. Teza contrarie este aceasta: natura infinitului este că nu poate fi străbătută până la capăt (*impertransibile*), cum se exprimă Aristotel în *Fizica*, III, 4. Însă infinitul nu poate fi străbătut nici de finit, nici de infinit, cum a arătat Aristotel în aceeaşi lucrare,

cartea VI, 7. Deci infinitul nu poate deveni finit nici la infinit[111] şi la fel un număr infinit de obiecte nu poate deveni finit prin ştiinţa lui Dumnezeu, care este infinită.

3. *În afară de aceasta*, ştiinţa lui Dumnezeu reprezintă măsura celor ştiute de el. Ori este contrariu naturii infinitului ca el să poată fi măsurat. Deci infinitul nu poate fi cunoscut de Dumnezeu.

Însă contra acestei teze, sfântul Augustin spune în *De Civ. Dei*, XII, 18: „Cu toate că infinitul e fără număr, totuşi pentru Dumnezeu nu e incomprehensibil, a cărui ştiinţă e fără număr".

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că Dumnezeu cunoaşte nu numai cele ce sunt *in actu*, ci şi cele care sunt în stare potenţială, fie a sa, fie a creaturilor umane, cum s-a arătat mai sus la cap. 9. Dar se ştie că numărul acestora este infinit şi e imperios să se ştie că Dumnezeu cunoaşte totul până la infinit. Şi deşi ştiinţa viziunii referitoare nu numai la cele ce vor fi, ci şi la cele care sunt şi au fost nu este infinită, cum spun unii, pentru că nu pretindem că lumea a fost din vecii vecilor şi nici faptul că generaţiile şi mişcarea aştrilor vor dăinui de-a pururi, ori că existenţele individuale se vor multiplica la infinit; totuşi, dacă am lua în consideraţie realitatea cu o mai mare atenţie, e necesar să spunem că Dumnezeu prin ştiinţa viziunii sale îmbrăţişează infinitul. Căci Dumnezeu cunoaşte şi gândurile, simţirea inimilor, care vor fi multiplicate la infinit, având în vedere faptul că creaturile dotate cu raţiune vor dăinui fără sfârşit[112].

Temeiul acestui raţionament este acesta: cunoaşterea unui subiect se extinde în conformitate cu înfăţişarea formei care reprezintă în ea principiul cunoaşterii. Într-adevăr, o formă sensibilă, care există în simţurile noastre reprezintă asemănarea unei singure individualităţi. Urmează deci că prin această formă va putea fi cunoscut un singur individ. Într-adevăr, forma sensibilă care există în simţuri este similitudinea numai a unui singur individ. De aici rezultă că acea formă poate fi cunoscută numai prin acest singur individ. În schimb, forma inteligibilă a intelectului nostru reprezintă lucrul în sine prin natura sa specifică, la care participă particularităţi infinite. Se deduce că prin conceptul de *om*, intelectul nostru cunoaşte într-o bună măsură o infinitate de oameni. Totuşi el nu-i cunoaşte prin ce se deosebesc unii de alţii, ci prin natura comună a speciei. Adevărul este că forma inteligibilă în noi nu reprezintă asemănarea oamenilor între ei, ca elemente

individuale, ci reprezintă numai elementele speciei umane. În schimb esenţa divină prin care se concepe intelectul Dumnezeirii, constituie o reprezentare satisfăcătoare a tuturor celor care pot să fie, nu numai referitor la principiile şi elementele comune, ci şi la ceea ce e propriu fiecărui caz în parte, aşa cum s-a arătat la capitolul precedent. De aici urmează că ştiinţa lui Dumnezeu cuprinde infinitatea lucrurilor chiar în funcţie de faptul că sunt distincte unele faţă de celelalte[113].

1. *La prima obiecţie* trebuie deci să spun că noţiunea de *infinit* se corelează la cantitate, după Filosof în *Fizica*, I, 2. Prin urmare, a cunoaşte infinitul după modul propriu al infinitului înseamnă a cunoaşte parte cu parte. Dar în acest chip infinitul scapă oricărei cunoaşteri, neputând fi cuprins cu mintea, deoarece oricare număr de părţi s-ar putea descoperi şi cuprinde, întotdeauna vor putea rămâne părţi nesesizate. În schimb, Dumnezeu nu în modul acesta cunoaşte infinitul şi obiectele infinite, enumerând parte cu parte, câtă vreme el le cunoaşte pe toate simultan în ansamblul lor, nu prin cunoaşterea succesivă, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 7. Rezultă că pe Dumnezeu nimic nu-l opreşte la o cunoaştere a unui infinit de obiecte.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că traversarea infinitului necesită o oarecare succesiune a părţilor. Rezultă deci că infinitul nu poate fi traversat nici de finit, nici de infinit. Dar pentru înţelegerea deplină a temeiului este suficientă o extindere adecvată, deoarece se declară înţeles ceea ce celui care cuprinde cu mintea nimic nu-i scapă. Nu e deci contrariu ideii de *infinit* când infinitul e cuprins de infinit. Astfel ceea ce este infinit în sine pentru ştiinţa lui Dumnezeu poate fi finit, ca şi cum ar fi cuprins cu mintea, totuşi nu în sensul de-a fi parcurs sau traversat.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că ştiinţa lui Dumnezeu înseamnă măsurarea lucrurilor, dar nu cantitativă, fiind vorba de o măsură în care lipsesc lucrurile infinite, căci fiecare lucru participă la adevărul măsurii sale, în măsura în care este conformă cu ştiinţa lui Dumnezeu. Aşa e opera de artă care concordă cu arta însăşi. Presupunând însă că există în actuala realitate fiinţe în număr infinit, spre exemplu o infinitate de fiinţe omeneşti, sau că există un infinit în întindere spaţială, ca aerul, cum au susţinut vechii filosofi,

este evident că existenţa fiecărui obiect n-ar fi mai puţin determinată şi finită, deoarece ar fi delimitată de graniţele unor naturi particulare. Rezultă deci că ar fi măsurabile în conformitate cu ştiinţa lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 13

OARE ŞTIINŢA LUI DUMNEZEU SE EXTINDE PÂNĂ LA VIITOARELE LUCRURI CONTINGENTE ?

La al treisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că ştiinţa lui Dumnezeu nu se extinde până la viitoarele lucruri contingente. O cauză necesară produce un efect necesar. Însă ştiinţa lui Dumnezeu este cauza a tot ce ea ştie, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 8. *Prin urmare*, dacă această ştiinţă este necesară înseamnă că şi obiectul ei este necesar. Deci ştiinţa lui Dumnezeu nu aparţine lucrurilor contingente.

2. *În afară de aceasta*, în orice propoziţie condiţională, dacă antecedentul este absolut necesar, consecventul este absolut necesar, deoarece antecedentul faţă de consecvent este aidoma principiilor faţă de concluzie. Din principiile necesare urmează concluzia la fel de necesară, ca în lucrarea *Poster.* I, cap. 6. Ori această propoziţie condiţională este adevărată: „Dacă Dumnezeu a ştiut că aceasta va fi, cu siguranţă va fi", pentru că ştiinţa lui se ocupă numai cu aflarea adevărului. Antecedentul acestei propoziţii este absolut necesar, deoarece în primul rând este etern, în al doilea rând pentru că se referă la trecut. Deci şi consecventul este absolut necesar. Aşadar, orice se ştie de Dumnezeu este absolut necesar. Deci ştiinţa lui Dumnezeu nu aparţine lucrurilor întâmplătoare.

3. *În afară de aceasta*, cum să nu fie necesar tot ce se ştie despre Dumnezeu, când tot ce e ştiut de noi este necesar ? Oare ştiinţa lui Dumnezeu nu mai e certă ca ştiinţa noastră ? Ori nici o viitoare con-

tingenţă a faptelor nu e necesară. Deci nici o faptă întâmplătoare viitoare nu constituie obiectul ştiinţei lui Dumnezeu.

Contra acestei teze, psalmul XXXII, 15 spune despre Dumnezeu în raport cu oamenii: „Dumnezeu le-a plămădit cu plămada-i (divină) inimile lor, el, care înţelege toate acţiunile lor“, adică ale oamenilor. Dar acţiunile oamenilor nu sunt întâmplătoare, ca unele care sunt supuse liberului arbitru. Deci Dumnezeu cunoaşte viitoarele întâmplări.

Răspunsul meu e acesta, că trebuie să spun aşa cum s-a arătat mai sus la capitolul 9: Dumnezeu ştie toate, dar nu numai cele ce sunt *in actu*, ci şi cele care sunt în stare potenţială, sau ale creaturii umane. Şi cum unele din acestea vor fi pentru noi întâmplătoare, urmează că Dumnezeu cunoaşte viitoarele fapte întâmplătoare.

Pentru a lămuri această concluzie, trebuie să remarcăm că o faptă întâmplătoare poate fi luată în consideraţie sub un dublu aspect. La primul aspect, în împrejurarea în care a săvârşit acţiunea. Iar cel viitor nu e considerat ca atare, ci ca prezent şi nici ca întâmplător, ci ca determinat în scopul unui anumit rezultat. Pentru acest temei el poate fi considerat ca obiect infailibil al unei anumite cunoaşteri, ca spre exemplu căzut sub simţul vederii, ca şi cum eu l-aş vedea pe Socrate şezând pe un scaun[114]. În al doilea rând, faptul întâmplător poate fi considerat în sânul cauzei sale. Şi atunci e considerat ca viitor şi ca întâmplător într-un scop, deoarece cauza întâmplătoare implică o aptitudine cu rezultate contrarii. În acest caz, faptul întâmplător nu se referă la cunoaştere certă[115]. De aici rezultă că oricine cunoaşte efectul întâmplat, ori numai cauza sa, nu are despre el decât o cunoaştere conjecturală. Dumnezeu însă cunoaşte toate faptele întâmplătoare nu numai aşa cum sunt ele conţinute în cauzele lor, ci şi după modul în care s-au săvârşit prin ele însele.

Dar deşi faptele întâmplătoare se săvârşesc prin acţiuni succesive, totuşi Dumnezeu nu ia cunoştinţă de ele în mod succesiv, aşa cum sunt ele în stilul lor, ca noi, ci simultan, deoarece cunoaşterea lui Dumnezeu se măsoară cu eternitatea, ca şi ceea ce este al tău, deoarece cunoaşterea sa are ca măsură eternitatea, aşa cum sunt atributele sale. Însă eternitatea, deşi înfăptuită împreună, cuprinde tot timpul, aşa cum s-a spus mai sus în *Quaestio* X, cap. 2 şi 4. De aici urmează că toate au temporalitate, îi sunt permanent prezente lui Dumnezeu nu numai pe baza acelui temei prin care Dumnezeu are noţiunile prezente în

mintea lui, cum se exprimă unii, ci pentru că intuiţia lui este distribuită asupra tuturor lucrurilor pe veci, aşa cum ele există în realitatea lor prezentă.

Rezultă în mod evident că faptele întâmplătoare sunt infailibil cunoscute lui Dumnezeu, în măsura în care defilează prin faţa privirilor divine cu prezenţa lor proprie[116].

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că deşi cauza supremă este necesară, totuşi efectul poate fi întâmplător, datorită cauzei întâmplătoare proxime, aşa cum e germinaţia unei plante întâmplătoare din cauză proximă, ca mişcarea soarelui care constituie cauza primă, absolut necesară[117].

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că ceea ce afirmă unii referitor la acest antecedent: „Dumnezeu a ştiut că un astfel de fapt întâmplător trebuia să se producă", deşi nu necesar, ci întâmplător, deoarece, deşi s-a petrecut în trecut, totuşi se referă la viitor. Dar aceasta nu-l împiedică să fie şi necesar, pentru că ceea ce s-a referit la viitor, în mod necesar a trebuit să se petreacă, cu toate că acest viitor nu se ştie când şi dacă se va realiza[118].

Alţii spun că acest antecedent este contingent, pentru că este constituit din necesitate şi întâmplare, la fel ca atunci când se spune „Socrate e un om alb" — această expresie e o propoziţie contingentă[119]. Dar aceasta nu înseamnă nimic, deoarece atunci când se spune: „Dumnezeu a ştiut că se va produce un asemenea fapt întâmplător", întâmplarea care se introduce în propoziţie nu formează decât materialul verbal, nu conţinutul sau partea principală a propoziţiei. De aici se deduce că această întâmplare, ori necesitate nu se referă la faptul că propoziţia este necesară sau întâmplătoare, adevărată sau falsă. Într-adevăr, se poate să fie şi adevărat ce-am afirmat eu: acest om e un măgar, tot aşa cum am spus că Socrate aleargă, ori propoziţia: Dumnezeu există. Este acelaşi raţionament când afirm ceva despre necesitate şi întâmplare.

Rezultă de aici că trebuie să spun că antecedentul este necesar în mod absolut. Totuşi nu urmează, cum susţin unii, că şi consecventul este o necesitate absolută, deoarece antecedentul reprezintă cauza îndepărtată a consecventului şi acest consecvent este întâmplător datorită cauzei sale proxime[120]. Dar aceasta nu dovedeşte nimic, pentru că o propoziţie condiţională al cărei antecedent ar fi o cauză îndepăr-

tată necesară, iar consecventul un efect întâmplător, ar fi o propoziţie falsă, ca şi cum aş spune: „Dacă soarele se mişcă, iarba încolţeşte".

De aceea trebuie altfel să ne exprimăm când în antecedentul unei propoziţii condiţionale se introduce ceva care se referă la o activitate sufletească, urmarea trebuie înţeleasă că se referă la existenţa sa obiectivă, aşa cum este ea în realitate şi cum este întipărită în suflet. Spre exemplu, când spun: „Dacă spiritul meu concepe ceva, acel ceva este imaterial", trebuie să se înţeleagă că acel ceva este imaterial în inteligenţă, nu în sine însuşi. Şi la fel dacă aş spune: „Dacă Dumnezeu a ştiut ceva, aşa va fi", urmarea va fi că trebuie să se înţeleagă aşa cum a fost presimţit de esenţa divină. Sub acest raport e necesar ca şi antecedentul său, „deoarece tot ce este în măsura în care există este imperios necesar să fie", cum spune Aristotel în lucrarea *Peri hermeneias*, cap. IX[121].

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că ceea ce se reduce în mod temporal prin act se cunoaşte de noi în mod succesiv în timp, în schimb de Dumnezeu pe vecie, care e deasupra timpului. Se deduce că nouă, pentru că viitoarele întâmplări, aşa cum sunt, nu pot fi certe, ci numai lui Dumnezeu, a cărui inteligenţă poate totul cunoaşte peste timp, pe veci. Aidoma celui care merge pe un drum, nu-i vede pe cei care au venit în urma sa. În schimb, acela care priveşte de la oarecare înălţime, vede tot drumul şi concomitent pe toţi care trec pe acel drum. De aceea ceea ce se ştie la noi trebuie să fie necesar în conformitate cu ceea ce este în sinea sa, pentru că cele ce sunt în sinea sa au să fie întâmplătoare, dar nu pot fi cunoscute de noi. Dar cele ce sunt cunoscute de Dumnezeu trebuie să fie necesare în măsura în care sunt subordonate ştiinţei divine, aşa cum s-a spus în corpul acestui capitol, dar nu vom cunoaşte în mod absolut, în măsura în care sunt luate în consideraţie şi cercetate în privinţa cauzelor proprii. — Rezultă şi din această propoziţie: „Tot ceea ce ştie Dumnezeu e necesar să existe", propoziţie care a intrat în obişnuinţă ca să fie deosebită, deoarece se poate corela şi la realitate şi la cele spuse. Dacă se înţelege despre ce e vorba, propoziţia e luată cu un sens divizat, independent de condiţie, şi este falsă, deoarece ea vrea să spună aceasta: „Tot ce ştie Dumnezeu este absolut necesar". Ori din cele spuse se înţelege tot şi atunci propoziţia este luată într-un sens compus, în corelaţie cu condiţia, având în vedere că Dumnezeu ştie

şi atunci e adevărată, deoarece înseamnă: această afirmaţie că „un lucru există deoarece e ştiut de Dumnezeu, este o afirmaţie necesară".

Unii însă obiectează contra utilizării acestei distincţii într-o asemenea materie, afirmând că această distincţie are loc când e vorba de forme atributive separate de subiectul lor. Dacă, spre exemplu, eu spun: „Ceea ce e alb poate fi negru", această propoziţie exprimată este falsă, însă în realitate este adevărată. Într-adevăr, un lucru care este alb poate deveni negru. În schimb propoziţia „albul este negru" nu poate fi niciodată adevărată. Dar când e vorba de forme atributive inseparabile de subiectul lor, această distincţie mai sus menţionată nu e luată în consideraţie. Dar dacă spun: „corbul negru poate fi alb", propoziţia e falsă în ambele sensuri. Ori un lucru ca să fie ştiut de Dumnezeu reprezintă un atribut al lui inseparabil de acest lucru, căci realmente ceea ce e ştiut de Dumnezeu nu poate câtuşi de puţin fi ignorat de el. Într-adevăr, această instanţă şi-ar avea locul dacă faptul cunoscut de Dumnezeu ar implica în subiect vreo dispoziţie inerentă. Însă pentru că e vorba numai de un act de cunoaştere al lui Dumnezeu, i se poate atribui subiectului însuşi, cu toate că acesta este întotdeauna perfect cunoscut, un lucru care nu i-a fost atribuit în măsura în care îi stă la îndemână ca act al cunoaşterii, aşa cum unei pietre i se recunoaşte calitatea materială, în conformitate cu ceea ce este în realitate şi nu în funcţie de faptul că e inteligibilă.

CAPITOLUL 14

OARE DUMNEZEU CUNOAŞTE TOT CEEA CE SE POATE ENUNŢA ?

La al paisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. Se pune ipoteza că Dumnezeu nu cunoaşte tot ce se poate enunţa. Într-adevăr, a cunoaşte ceea ce se poate enunţa convine intelectului nostru, pe considerentul compunerii şi divizării conceptelor[122]. În schimb, în inteligenţa divină nu se desfăşoară nici o compunere. Deci el nu are cunoştinţă de cele ce pot fi enunţate.

2. *În afară de aceasta*, orice cunoaştere are loc prin intermediul reprezentării. Ori în Dumnezeire nimic nu poate reprezenta o enunţare, deoarece totul la el este extrem de simplu. Deci Dumnezeu nu cunoaşte ceea ce se enunţă.

Împotriva acestei teze, psalmul XCIII, 2, spune: „Domnul cunoaşte gândurile oamenilor". Deci Dumnezeu cunoaşte ceea ce se poate enunţa, deoarece cele ce se pot enunţa sunt conţinute în cugetele oamenilor. Deci Dumnezeu cunoaşte ceea ce se enunţă.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun, pentru temeiul că stă în puterea intelectului nostru să alcătuim enunţări, şi pentru că Dumnezeu cunoaşte tot ce este în propria sa putere sau a creaturii sale umane, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 9 al acestei *Quaestio*, este necesar ca Dumnezeu să cunoască tot ce se poate enunţa, precum şi cum e cu putinţă să se alcătuiască aceste enunţări. Însă aşa cum el cunoaşte prin imaterialitatea sa lucrurile materiale şi tot ce este compus pe baza simplităţii sale, la fel cunoaşte cele care se pot enunţa nu prin metoda enunţărilor, ca şi cum în inteligenţa lui ar exista o compunere sau o diviziune a conceptelor, ci el cunoaşte fiecare lucru în parte prin intermediul unui intelect simplu, înţelegând esenţa fiecărui lucru în parte, aşa cum noi oamenii, pentru temeiul că înţelegem ce este omul, pricepem tot ce se poate propovădui despre făptura omenească, ceea ce nu se petrece în intelectul nostru, care trece de la o noţiune la alta, făcând fluctuaţii, deoarece forma inteligibilă nu e capabilă să reprezinte simultan două lucruri divergente. De aici rezultă că concepând ce reprezintă omul, nu suntem capabili prin acest considerent să-i concepem atributele care îi sunt adecvate şi luăm cunoştinţă de realitate bucată cu bucată, nu în sinteză, ci succesiv. Datorită acestei situaţii, cele pe care le înţelegem separat şi divizat, când alcătuim o enunţare, trebuie să le aducem la unitate prin compunere şi diviziune. În schimb, forma inteligibilă a intelectului divin, adică esenţa lui, este suficientă pentru a demonstra totul. De aici se deduce că înţelegându-şi esenţa, Dumnezeirea cunoaşte esenţa tuturor lucrurilor şi întregii realităţi şi tot ce i se poate întâmpla.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că acest raţionament ar fi precumpănitor dacă Dumnezeu ar cunoaşte cele ce se pot enunţa sub o formă enunţiativă, adică formulând enunţări.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că conţinutul unei enunţări reprezintă un mod de-a fi şi în felul acesta Dumnezeirea prin Fiinţa sa, care este esenţa sa însăşi, este o reprezentantă a tuturor acelor factori care semnifică enunţările.

CAPITOLUL 15

OARE ŞTIINŢA LUI DUMNEZEU ESTE SUPUSĂ MUTAŢIILOR ?

La al cincisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că ştiinţa lui Dumnezeu este variabilă. Într-adevăr, ştiinţa este în corelaţie cu cognoscibilul, ori ceea ce implică corelaţia cu creatura umană, despre Dumnezeu, variază în funcţie de timp şi e în funcţie şi de variaţia creaturilor umane. Deci ştiinţa lui Dumnezeu e variabilă în raport cu variaţia creaturilor umane.

2. *În afară de aceasta*, ce poate să facă Dumnezeu poate să şi cunoască. Însă Dumnezeu poate face mai mult decât face. Deci poate cunoaşte mai multe decât cunoaşte. Şi în modul acesta ştiinţa lui Dumnezeu poate fi variabilă prin creştere şi diminuare.

3. *În afară de aceasta*, Dumnezeu a ştiut că se va naşte Hristos. Totuşi, acum însă încă nu ştie că Hristos se va naşte, pentru că nu are să se nască. Deci Dumnezeu nu ştie ce-a ştiut şi în modul acesta ştiinţa lui Dumnezeu pare variabilă.

Împotriva acestei teze, *Epistola Apostolului Iacob*, II, 17, spune: „La Dumnezeu nu există nici transmutare şi nici o umbră de vicisitudini".

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că deoarece ştiinţa lui Dumnezeu reprezintă substanţa lui, cum reiese din capitolul 4 de mai sus, în măsura în care substanţa lui este absolut imuabilă, aşa cum s-a arătat la *Quaestio* IX, 1, la fel ştiinţa lui trebuie să fie în general variabilă.

1. *În primul rând*, trebuie să spun următoarele: deoarece Dumnezeu este Domn şi Creator, cunoaşterea este referitoare la

cognoscibil. Termenii *Domnul*, *Creatorul* şi alţii de aceeaşi natură îi sunt lui atribuiţi în dependenţă de timp. Însă aceşti termeni implică corelaţia cu creaturile umane luate prin ele însele şi, dimpotrivă, cunoaşterea implică corelaţia cu creaturile umane, aşa cum sunt ele întru Dumnezeire, având în vedere că un lucru este cunoscut actualmente, aşa cum există el în subiectul cunoscător. Ori lucrurile create există în Dumnezeire sub o formă invariabilă, cu toate că prin ele însele sunt variabile. Termenii *Domnul*, *Creator* presupun relaţii consecutive actelor concepute ca trecătoare, adică având ca termen creaturile umane însele, aşa cum sunt ele în sinea lor; de aceea aceste relaţii sunt atribuite lui Dumnezeu într-un chip variat în funcţie de variaţia creaturilor umane. Şi, dimpotrivă, ştiinţa, iubirea şi alţi termeni asemănători presupun relaţii consecutive actelor concepute ca imanente şi pentru acest temei sunt atribuite lui Dumnezeu în afară de oricare variabilitate[123].

2. *În al doilea rând*, trebuie să spun că Dumnezeu ştie chiar şi acelea pe care le poate face, dar nu le face. De aici rezultă că el poate face mai mult decât face. Totuşi nu urmează că Dumnezeu ar putea şti mai multe decât ştie, dacă aceasta nu s-ar referi la ştiinţa viziunii, în măsura în care se spune că ştie cele ce sunt după un timp oarecare *in actu* = care se realizează[124]. Totuşi, din momentul în care Dumnezeu ştie că pot exista unele lucruri care încă nu sunt, sau că nu sunt cele care sunt, nu urmează că ştiinţa sa este variabilă, ci că cunoaşte variabilitatea lucrurilor. Şi n-ar exista variabilitate în cunoaşterea însăşi. Dacă Dumnezeu neştiind ceva la început avea să ştie ulterior. Dar aceasta nu se poate întâmpla, deoarece Dumnezeu de-a pururi ştie ce este, sau ce poate fi după un timp oarecare. Şi de când se presupune că la un moment dat există ceva, e necesar să se adauge că Dumnezeu de-a pururi a ştiut despre ce e vorba în acel ceva. De aceea nu trebuie să se admită că Dumnezeu poate şti mai multe decât ştie, deoarece această propoziţie implică şi ipoteza că n-a ştiut cândva şi ulterior a ştiut.

3. *În al treilea rând*, trebuie să spun că vechii nominalişti[125] au afirmat prin trei propoziţii enunţate că Hristos se naşte, se va naşte şi s-a născut. Cu alte cuvinte, naşterea lui Hristos s-a semnificat prin aceeaşi enunţare. Urmează de aici că tot ce s-a ştiut vreodată Dumnezeu a ştiut, deoarece el ştie că Hristos s-a născut, care este echivalent şi cu propoziţia: Hristos se va naşte. Dar această expresie e falsă. În

primul rând, pentru că diversitatea în termenii unei fraze este creată de diversitatea în ceea ce s-a enunțat; în al doilea rând, deoarece în acest caz o propoziție adevărată, la un moment dat, ar fi absolut adevărată, ceea ce neagă Filosoful, pe bună dreptate, în lucrarea sa *In praedica*, cap.I — *De substantia*. Această frază — spune el — Socrate este așezat pe scaun, e adevărată dacă el e așezat și propoziția e falsă dacă se spune: Socrate se scoală. Trebuie deci să concedem că această propoziție că Dumnezeu a știut și știe nu e adevărată dacă se raportează la fapte enunțate[126]. Însă nu urmează că știința lui Dumnezeu este variabilă. Într-adevăr, în cunoașterea lui Dumnezeu nu se introduce nici o variație referitoare la faptul că el știe că unul și același lucru când este și când nu este. Dar n-ar exista variațiuni în știința lui Dumnezeu dacă el ar cunoaște lucrurile enunțate în forma existentă în enunțări, compunând și divizând conceptele, așa cum procedează intelectul nostru. De aici se deduce că cunoașterea noastră suferă variațiuni, fluctuând de la adevăr la falsitate, ca spre exemplu atunci când o situație se schimbă, noi păstrăm aceeași părere veche în această privință, ori trecem de la o părere la alta, când constatăm despre cine credem că este așezat, că acesta nu e așezat. Dar când ne referim la Dumnezeire acest lucru nu se poate petrece[127].

.CAPITOLUL 16

OARE DUMNEZEU POSEDĂ O ȘTIINȚĂ SPECULATIVĂ REFERITOARE LA LUCRURI ?

La al șaisprezecelea capitol procedăm așa: 1. Emitem ipoteza că Dumnezeu n-ar poseda o știință speculativă referitoare la lucruri. Într-adevăr, știința lui Dumnezeu reprezintă cauzalitatea realității, a tuturor lucrurilor, cum s-a arătat mai sus la capitolul 8 al acestei *Quaestio*. Însă știința speculativă nu este cauza lucrurilor cunoscute. Prin urmare, știința lui Dumnezeu nu este speculativă.

2. *În afară de aceasta*, ştiinţa speculativă reprezintă o abstractizare a lucrurilor, în schimb ştiinţa divină nu urmăreşte asemenea obiective. Prin urmare, ştiinţa lui Dumnezeu nu este speculativă.

Dimpotrivă, trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu tot ce este mai nobil. E adevărat, ştiinţa speculativă e mai atractivă şi mai nobilă decât ştiinţa practică, aşa cum a arătat Filosoful în *Metaph.*, I, cap. 1. Deci Dumnezeu posedă o ştiinţă speculativă referitoare la lucruri şi realitate.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că există ştiinţe pur speculative, aşa cum există şi ştiinţe pur practice, dar pot exista şi unele într-o oarecare măsură speculative şi altele, la fel, într-o oarecare măsură practice.

Pentru a ne da seama de această realitate, trebuie să ştim că o ştiinţă poate fi denumită speculativă în trei moduri: *în primul rând*, din partea lucrurilor şi realităţii cunoscute, dacă sunt obiectele cunoaşterii care nu sunt destinate acţiunii de către cel ce ştie aceasta. *În al doilea rând*, referitor la modul de a şti trebuie procedat ca şi cum un arhitect ia în consideraţie construcţia unei case, definind, analizând, ţinând seama absolut de toţi factorii şi elementele necesare. Într-adevăr, procedând astfel înseamnă a lua în consideraţie aspectul speculativ al realizării obiectului practic: căci a săvârşi o lucrare — a ridica un edificiu — înseamnă a da formă materialului de construcţie, însă nu rezolvând compusul în diversele lui elemente şi principii universale formale prin spirit. *În al treilea rând*, referitor la scopul urmărit, căci inteligenţa practică, aşa cum spune Aristotel în *De anima*, III, 15, se deosebeşte de inteligenţa speculativă prin finalitatea acţiunii[128]. Într-adevăr, inteligenţa practică orânduieşte totul pentru finalizarea lucrării. În schimb, finalitatea inteligenţei speculative este luarea în consideraţie a adevărului. Dacă, prin urmare, ar lua în consideraţie cum poate fi construit un edificiu, fără a orândui scopul lucrărilor de efectuat, ci urmărind numai cunoaşterea operaţiilor, toate acestea vor fi în esenţă, referitor la scop, o luare în consideraţie de ordin speculativ, totuşi de natură practică. Prin urmare, astfel stând lucrurile, o ştiinţă care este speculativă sub aspectul obiectivului cunoscut este absolut speculativă. Cea care e speculativă, urmărind fie modul, fie finalitatea este în parte speculativă, în parte practică. Dar când e orientată către finalitatea acţiunii, în integritatea ei, ea este absolut practică, pur şi simplu.

Pe baza acestor considerații trebuie să spun, prin urmare, că Dumnezeu posedă în privința sa o cunoștință speculativă, însă n-o pune în funcție

Însă referitor la întreaga umanitate Dumnezeu posedă cunoștință și speculativă și practică. Speculativă în conexiune cu modul său de-a concepe lucrurile. Speculativă, referitor la modul concepției sale, căci tot ce concepem și cunoaștem noi în mod speculativ, combinând și analizând conceptele, Dumnezeu cunoaște cu mult mai profund.

Dar dacă e vorba de ce poate Dumnezeu să facă, dar nu face realmente în nici o vreme, Dumnezeu nu posedă cunoștințe practice în conformitate cu cunoașterea denumită practică, pe baza scopului propus și a practicării unei opere. Dumnezeu posedă cunoștințe practice pentru lucrările pe care le-a efectuat o bucată de timp. Cât despre rău, cu toate că Dumnezeu nu poate fi autorul răului, totuși, prin cunoașterea practică și el poate apărea, ca și binele, în aceeași măsură în care îl permite, ori îl împiedică, ori îl introduce în ordinea firească a lucrurilor. Așa cum molimele apar și devin obiectul practicii pentru medici în măsura în care terapeutica lor intră în sarcina lor.

1. *La prima obiecție* trebuie să spun că știința lui Dumnezeu constituie o cauză nu pentru sine însuși, ci pentru ființele umane care au să vină într-o vreme sau alta. Se referă deci la cauza virtuală referitoare la acele realizări pe care Dumnezeu le poate face, dar care totuși finalmente nu vor fi niciodată săvârșite.

2. *La a doua obiecție* trebuie să spun că o știință a fost unanim acceptată pe baza realității cunoscute a faptelor și lucrurilor lor dar nu se referă la știința speculativă, ci la cea realizată în mod accidental, în măsura în care e vorba de-o știință omenească.

Cât despre obiecția cu sens, trebuie să spun că este vorba de obiecte de acțiune despre care nu se poate avea o cunoaștere perfectă sub acest raport în măsura în care se știe că sunt obiecte de acțiune. De aceea, când știința lui Dumnezeu e perfectă în toate privințele, e necesar ca el să știe în ce măsură sunt realizabile și nu pe baza faptului că e vorba de aplicarea unei științe speculative. Cu toate acestea, Dumnezeu nu refuză aportul său la realizarea unei opere a științei speculative de mare amploare și elevație spirituală, deoarece el se cunoaște pe sine printr-o cunoaștere speculativă, posedând în știința sa speculativă despre sine însuși o cunoaștere și speculativă și practică a întregii umanități.

QUAESTIO XV

DESPRE IDEI

După ce s-a luat în considerație știința lui Dumnezeu, rămâne să tratăm problema ideilor.

În această privință se formulează trei întrebări: 1. Există idei ? — 2. Există mai multe idei sau una singură ? — 3. Există idei de toate categoriile de lucruri pe care le cunoaște Dumnezeu ?

CAPITOLUL 1

EXISTĂ IDEILE ?

La primul capitol procedăm așa: 1. S-ar părea că nu există Idei. Dionysios Areopagitul afirmă în *De Div. Nom.*, VII, 3, că Dumnezeu nu cunoaște lucrurile și realitatea prin intermediul Ideilor. Ori nu se poate presupune despre existența Ideilor în Dumnezeire decât numai în scopul cunoașterii lucrurilor și realității. Prin urmare, nu există Idei.

2. *În afară de aceasta*, Dumnezeu cunoaște totul în sinea sa, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XIV, cap.5. Dar pe sine însuși nu se cunoaște prin intermediul Ideilor. Deci nici pe baza altor considerații.

3. *În afară de aceasta*, Ideile nu sunt concepute decât ca principiu de cunoaștere sau de acțiune. Însă esența Dumnezeirii este suficientă

ca principiu de cunoaştere şi de acţiune pentru întreaga realitate. Deci nu e deloc necesar să facem supoziţia Ideilor în mintea noastră.

Dar împotriva acestei teze sfântul Augustin în *Octoginta trium Quaest.*, 46, la început, spune: „Doctrina Ideilor e atât de fecundă, încât nici un om nu poate deveni înţelept fără înţelegerea lor".

Răspunsul meu e acesta: trebuie să afirm că e imperios necesar să credem că în mintea Dumnezeirii există Idei.

Într-adevăr, în greceşte este termenul ἰδέα, care în limba latină corespunde termenului *forma*. Prin Idei se înţeleg formele unor lucruri existente prin ele însele. Ori forma unui lucru existent în afara lui poate avea două roluri, fie pentru a servi drept exemplar al acestei zise forme, fie pentru a fi un principiu de cunoaştere în privinţa ei, în conformitate cu ceea ce se spune despre ele că sunt formele fiinţelor cognoscibile aflătoare în făptura care le cunoaşte.

Avându-se în vedere aceste două raporturi, este necesar să existe Idei.

Şi iată dovada. Într-adevăr, în toate lucrurile care nu sunt generate la voia întâmplării, e necesar ca forma fiinţei căreia i s-a dat naştere să reprezinte sfârşitul unei generaţii. Ori autorul n-ar acţiona în vederea realizării formei dacă n-ar avea în el însuşi reprezentarea acestei forme. Dar aceasta se poate înfăptui în două moduri: la anumiţi autori preexistă forma obiectului destinat a fi făcut, potrivit caracteristicilor sale naturale, cum e cazul făpturilor care acţionează prin imboldul forţei naturale, aşa cum fiinţa omenească dă naştere unei fiinţe omeneşti, cum focul generează focul. Alte făpturi posedă forma în funcţie de fiinţa lor inteligibilă[129], ca în cazurile în care acţionează autori (*agentes*) inteligenţi, prin intermediul inteligenţei lor, aşa cum în mintea arhitectului preexistă reprezentarea edificiului. Şi acesta poate căpăta denumirea de edificiu-Idee, deoarece arhitectul înţelege să realizeze edificiul similar formei şi planului, pe care mintea sa l-a conceput. Aşadar, pentru că lumea n-a fost creată la voia întâmplării, ci a fost făcută de Dumnezeu, care a acţionat cu inteligenţă, cum se va vedea ulterior la *Quaestio* XLVI, cap.1, e necesar să existe în mintea Dumnezeirii o formă şi un plan prin reprezentarea căruia a fost creată lumea. Şi în asta constă noţiunea *de idee.*

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că Dumnezeu nu concepe realitatea prin intermediul unei idei existente în afara fiinţei sale. Aristotel

a reluat în opera sa *Metaph.*, III, 10, concepţia lui Platon despre ideile existente prin ele însele, nu ca atribute ale inteligenţei.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că, deşi Dumnezeu cunoaşte prin esenţa sa şi prin sine însuşi întreaga realitate şi toate lucrurile, totuşi esenţa Dumnezeirii este un principiu operativ faţă de creaturile umane, nu faţă de sine însuşi şi de aceea această esenţă divină ia caracterul de idee în raport cu făpturile omeneşti, cu Dumnezeirea însăşi.

2. *La a treia obiecţie* trebuie să răspund că Dumnezeu este reprezentarea realităţii şi tuturor lucrurilor, în conformitate cu esenţa sa (fiind principiul absolut de cunoaştere). Se deduce că Ideea de Dumnezeire nu este altceva decât esenţa lui însăşi.

CAPITOLUL 2

EXISTĂ OARE MAI MULTE IDEI ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că nu există mai multe idei. Într-adevăr, Ideea în Dumnezeire o reprezintă esenţa lui. Însă esenţa lui Dumnezeu este numai una. Prin urmare şi Ideea.

2. *În afară de aceasta*, aşa cum Ideea reprezintă principiul cunoaşterii şi acţiunii, la fel şi arta şi înţelepciunea. Dar în Dumnezeire nu există mai multe arte şi înţelepciuni. Dar nici Idei mai multe.

3. *În afară de aceasta*, dacă s-ar spune că Ideile se multiplică pe temeiul raporturilor pe care esenţa divină le întreţine cu diferitele creaturi umane, se poate obiecta astfel: pluralitatea Ideilor este eternă. Însă Ideile sunt mai numeroase, în schimb creaturile umane sunt temporale, prin urmare cauzalitatea temporalităţii derivă din etern.

4. *În afară de aceasta*, asemenea relaţii sunt reale fie faţă de creaturile umane, fie faţă de Dumnezeu. Dacă nu sunt în creaturile umane, multiplicitatea Ideilor, atunci când creaturile nu vor purcede de la pluralitatea Ideilor nu va izvorî de la factorul etern, dacă se vor multiplica numai pe baza relaţiilor. În schimb, dacă relaţiile realmente sunt cu

asentimentul lui Dumnezeu, urmează că altă pluralitate reală există în Dumnezeire, comparativ cu pluralitatea persoanelor şi o asemenea situaţie contrazice părerea sfântului Ioan Damaschinul, care spune astfel în *De Fide Orth.*, I, 9, 10 şi 11: „În Dumnezeire totul reflectă unitatea, în afară de regenerarea, de reproducerea speciei, acţiunea de-a propăşi". Aşadar, aici nu sunt mai multe Idei.

Contra acestei teze se pronunţă sfântul Augustin când spune în *Octoginta trium Quaest.*, 46, la mijloc: „Ideile sunt ca şi formele primare, sau ca noţiunile permanente şi imuabile ale lucrurilor. Ele nu sunt formate, ci eterne şi întotdeauna aceleaşi şi sunt generate de inteligenţa divină. Dar pe când ele nici nu se nasc, dar nici nu pier, totuşi prin intermediul lor se spune că se formează tot ce poate să se nască şi să piară şi tot ce începe şi se sfârşeşte".

Răspunsul meu este acesta: trebuie să afirm necesitatea existenţei numeroaselor Idei. Pentru evidenţa acestui adevăr trebuie luat în consideraţie faptul că la oricare efect cel care reprezintă ultima finalitate se referă propriu-zis la autorul (*agente*) principal, aşa cum se prezintă o armată rânduită după dispoziţia dată de comandantul său suprem[130]. Aceasta este optima situaţie existentă în ansamblul realităţii, reprezintă binele rânduielii universale, cum se constată în cele afirmate de Filosof în *Metaph.*, II, 52. Aşadar, rânduiala universală este proprie planurilor conceptuale ale Dumnezeirii şi nu provenite accidental pe baza succesiunii celor care acţionează, cum susţin unii filosofi[131], care spun că Dumnezeu a creat numai o singură fiinţă primordială şi de la aceasta s-a produs mulţimea atât de mare a generaţiilor umanităţii. Pe baza acestei concepţii, Dumnezeu ar avea numai ideea şi iniţiativa primei creaţii umane. Dar dacă obiectul creaţiei este ordinea universală în cosmos şi se străduieşte pentru înfăptuirea acestui scop e necesar ca Dumnezeu să aibă ideea ordinei universale[132]. Ori nu se poate concepe realizarea totului fără concepţia precisă a elementelor care constituie acest tot. Aşa cum constructorul unui edificiu n-ar putea concepe înfăţişarea şi stilul edificiului în ansamblul lui, dacă nu şi-ar reprezenta cu claritate elementele componente ale fiecărei părţi. Prin urmare, se cuvine ca în spiritul Dumnezeirii să se găsească reprezentările specifice pentru toate lucrurile. De aceea sfântul Augustin spune în *Octoginta trium Quaest.*, 46, în partea finală: „Fiecare lucru a fost creat de

Dumnezeu în conformitate cu ideile sale, adecvate pentru fiecare din ele“. De aici urmează că în mintea divină era un noian de idei.

Cum aceasta nu repugnă simplităţii divine, e uşor să se vadă, dacă cineva ar lua în consideraţie că Ideea unei opere se plămădeşte în mintea şi spiritul Creatorului; un obiect al contemplării; nu ca formă intelectuală prin intermediul căreia el contemplă şi joacă rolul determinant al intelectului în potenţialitatea creaţiei în primul rând şi apoi *in actu*, în desfăşurarea acţiunii. În spiritul arhitectului există şi germinează planul edificiului conceput printr-o idee şi reprezentarea acestui plan arhitectonic şi realizează din materiale acest edificiu în mod faptic. Ceea ce se înfăptuieşte nu e contra simplităţii inteligenţei[133] divine, dimpotrivă ar fi împotriva principiului simplităţii, care ar dispărea dacă inteligenţa ar făuri o pluralitate de forme.

De aici se deduce că mintea divină zămisleşte o pluralitate de idei pe baza inteligenţei creatoare. Aceasta se poate constata în modul acesta. Într-adevăr, Dumnezeu îşi cunoaşte perfect esenţa sa. De aici rezultă că el îşi cunoaşte esenţa sa sub toate aspectele pe care ea le oferă cunoaşterii. Însă această esenţă poate fi cunoscută nu numai datorită existenţei sale proprii, ci în măsura în care participă la reprezentarea esenţei sale divine. Însă fiecare creatură umană îşi are propria sa formă specifică, datorită căreia participă la reprezentarea esenţei divine. Prin urmare Dumnezeu, în măsura în care îşi recunoaşte esenţa sa imitată de creatura umană, îşi recunoaşte şi propriul său mod de-a fi, precum şi Ideea reprezentată de această creatură umană. Şi în modul acesta se petrec lucrurile cu toate făpturile umane. Se constată că Dumnezeu concepe o pluralitate de modalităţi şi sisteme proprii pentru modelarea pluralităţii de lucruri, corespunzătoare pluralităţii de Idei.

1. *La prima obiecţie* trebuie, prin urmare, să spun că o Idee divină se identifică cu esenţa Dumnezeirii, nu pentru că reprezintă esenţa lui, ci e o reprezentare sau o modalitate, sau un sistem pentru un lucru ori altul. De aici se deduce, pe baza acestei situaţii, că se concep de Dumnezeu mai multe modalităţi din unitatea esenţei sale şi în conformitate cu această situaţie i se atribuie Dumnezeirii germinarea unei pluralităţi de idei.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să răspund că înţelepciunea şi arta divină semnifică ceea ce concepe Dumnezeu, ideea pe care o concepe

el. Ori Dumnezeu, datorită Principiului său unic, concepe diverse lucruri şi nu numai datorită faptului că-şi au existenţa în esenţa sa, ci şi datorită modului cum au fost concepute, deoarece inteligenţa sa a conceput o pluralitate de manifestări şi de noţiuni. Dumnezeu este aidoma unui arhitect. Când arhitectul face schiţa edificiului, imaginându-l cum va fi reprezentat în construcţia lui materială, se spune că concepe construcţia casei. Însă când arhitectul îşi imaginează aceeaşi formă de edificiu, ca un obiect de speculaţie, şi datorită acestei situaţii el urzeşte concepţia, pe care o pune în funcţie, se spune că el concepe ideea sau arhetipul unui edificiu. Ori Dumnezeu cunoaşte pluralitatea lucrurilor nu numai prin intermediul esenţei spiritualităţii sale, ci ştie că el, datorită esenţei sale divine, cunoaşte numeroase lucruri. Cu alte cuvinte, în intelectul său există diferite idei care joacă rolul de obiecte contemplate.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că ceea ce multiplică Ideile sale sunt relaţiile esenţei divine cu creaturile umane, însă aceste relaţii nu-şi au cauzalitatea în lucruri, ci sunt obiectele create de spiritualitatea divină. Prin urmare, cauza lor rezidă în inteligenţa divină, în măsura în care el compară esenţa divină cu diferitele obiecte.

4. *La a patra obiecţie*, urmează că aceste relaţii care multiplică Ideile nu fiinţează în lucrurile create, ci în Dumnezeire. De altfel, acestea nu sunt relaţii reale, aşa cum sunt relaţiile prin care se disting persoanele, ci sunt relaţiile concepute de Dumnezeire.

CAPITOLUL 3

EXISTĂ OARE IDEI PENTRU TOATE LUCRURILE PE CARE LE CUNOAŞTE DUMNEZEU ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că nu există idei pentru toate lucrurile pe care le cunoaşte Dumnezeu. Într-adevăr, idei rele nu există în Dumnezeire, pentru că ar urma că şi în Dumnezeire există răul[134]. Deci nu există în Dumnezeire idei pentru tot ce cunoaşte el.

2. *În afară de aceasta*, Dumnezeu ştie ceea ce nu există, n-a existat şi nu va exista, aşa cum s-a spus mai sus la capitolul 9 al precedentei *Quaestio*. Ori pentru toate acestea nu există Idei, căci Dionysios Areopagitul spune în *De Div. Nom.*, V: „Aceste exemplare reprezintă vrerea divină prin care sunt determinate şi formate toate lucrurile". Deci din tot ce cunoaşte Dumnezeu nu există idei în el.

4. *În afară de aceasta*, se ştie că Dumnezeu cunoaşte nu numai speciile, ci şi genurile, ci şi cazurile singulare şi cele accidentale. Dar după Platon, toate acestea nu sunt Idei, căci Platon e primul care a introdus noţiunile de Idei, spune Augustin în lucrarea *Octoginta trium Quaest.,* 46. Prin urmare, nu toate cele cunoscute de Dumnezeu sunt idei.

Contra acestei teze, tot sfântul Augustin, în opera citată la cap. 46, spune că Ideile sunt noţiuni existente în mintea divină. Ori Dumnezeu posedă noţiuni proprii şi speciale pentru tot ce concepe. Deci el are Idei pentru tot ce cunoaşte.

Răspunsul meu e acesta: deoarece Platon a conceput Ideea ca Principiu al cunoaşterii şi al genezei lucrurilor şi fiinţelor, pentru ambele el posedă Idei, de vreme ce le plăsmuieşte cu mintea sa divină. Datorită faptului că Ideea constituie un principiu al creării lucrurilor, poate fi denumită exemplar sau model, având corelaţie cu cunoaşterea practică. Pe baza faptului că Ideea este şi principiu de cunoaştere, este denumită propriu-zis şi noţiune şi poate fi încadrată în categoria ştiinţelor speculative. Prin urmare, pe considerentul că Ideea constituie un exemplar, un model, în conexiune cu tot ce înfăptuieşte Dumnezeu într-o perioadă de timp, dar ca principiu de cunoaştere Ideea se referă la tot ce cunoaşte Dumnezeu, ea nu-i realizată în funcţie de temporalitate, ci are raport cu tot ce se cunoaşte de Dumnezeu pe baza noţiunilor proprii şi faptului că sunt cunoscute de el ca obiecte speculative.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că răul nu e cunoscut de Dumnezeu ca o noţiune proprie a sa, ci prin noţiunea binelui. De aceea răul nu are Idee în Dumnezeire, nici pentru temeiul că Ideea este un exemplar sau model, nici pentru temeiul că este o noţiune.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că dacă e vorba de ceva care nu există, nici nu vor exista, nici n-au existat, Dumnezeu n-are o

cunoaştere practică, numai în cazul că se sprijină pe-o putere. Rezultă, pe acest considerent, în asemenea cazuri, că nu există Idee în Dumnezeire, în conformitate cu situaţia că Ideea semnifică sistem, ci numai pe considerentul că semnifică noţiune.

3. *La a treia obiecţie*, că Platon, pe baza afirmaţiilor unor comentatori, considera materia necreată, şi de aceea pentru el nu există Idee generată de materie, ci amândoi termenii — cauză şi materie[135] — sunt consideraţi cauză comună, în schimb Ideea are primordialitatea. Însă pentru că noi considerăm că materia creată de Dumnezeu nu poate exista fără formă, trebuie să spunem că termenul acesta — materia — are o Idee în Dumnezeire, dar această Idee nu reprezintă altceva decât un compus material, deoarece materia prin ea însăşi n-are existenţă şi este incognoscibilă[136].

4. *La a patra obiecţie* trebuie să spun că genurile nu pot avea o idee diferenţiată de ideea speciilor, în măsura în care ideea semnifică exemplar sau model, pentru că genurile apar întotdeauna pe fundamentul speciilor. În mod analog se petrec lucrurile şi în cazurile accidentale care sunt inseparabile de subiectul lor şi concomitent cu acesta şi pentru că se realizează împreună cu subiectul. Dimpotrivă, cazurile accidentale, care vin peste subiect surclasându-l, implică o Idee specială. Arhitectul, într-adevăr, care a conceput planul unui edificiu, înfăptuieşte cu schiţa acestui plan toate particularităţile accidentale, care dintr-un început sunt concomitente cu planul edificiului. Însă ceea ce se mai adaugă edificiului construit, ca spre exemplu zugrăveală şi frescele pictate ori alte ornamentaţii accesorii, presupun din partea lui determinarea altor detalii.Când e vorba de individualităţi, după Platon, pentru aceştia nu există o altă Idee decât cea a speciei şi aceasta pentru două considerente: *în primul rând*, pentru că fiinţele singulare sunt individualizate prin materie, pe care Platon o presupune necreată, materia fiind împreună cu ideile cauzalitatea lucrurilor. *În al doilea rând*, pentru că în ochii filosofului grec intenţia naturii se opreşte la specii şi nu produce particularităţi decât pentru a salva speciile. Însă Providenţa divină nu se extinde numai la specii, ci cuprinde şi cazurile singulare, aşa cum se va arăta ulterior la *Quaestio* XXII, cap. 3.

QUAESTIO XVI

DESPRE ADEVĂR

Pentru că adevărul reprezintă o ştiinţă, după ce-am luat în considerație şi am tratat despre ştiinţa lui Dumnezeu, trebuie să cercetăm în ce constă *adevărul*.

Referitor la această temă se cercetează opt aspecte ale adevărului: 1. Adevărul se află numai în inteligenţă sau şi în lucruri? — 2. Adevărul este numai în inteligenţă în măsura în care inteligenţa combină şi divizează conceptele ? — 3. Relaţia între adevăr şi fiinţă. — 4. Relaţia între Adevăr şi Bine. — 5. Dumnezeu reprezintă Adevărul ? — 6. Toate lucrurile sunt adevărate pe baza unui adevăr unic sau multiplu? — 7. Despre eternitatea adevărului. — 8. Despre imuabilitatea sa.

CAPITOLUL 1

OARE ADEVĂRUL ESTE NUMAI ÎN INTELIGENŢĂ ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că adevărul s-ar găsi nu în inteligenţă, ci mai degrabă în toate lucrurile. Într-adevăr, Augustin, în *Soliloq.*, II, 5, combate această definiţie a adevărului: „Adevărul este ceea ce se vede, deoarece, pe baza acestei definiţii, pietrele care se găsesc în profunzimile abisurilor n-ar fi pietre adevărate,

pentru că nu se văd". El combate deopotrivă şi cealaltă definiţie, în aceeaşi lucrare a sa: „Adevărul este ceea ce pare a fi subiectului care-l cunoaşte, dacă acest subiect vrea şi poate să-l cunoască, pentru că în aceste condiţii ar urma că n-ar mai exista adevăr, şi că nimeni nu poate să-l cunoască". Şi sfântul Augustin defineşte astfel adevărul: „Adevărul este ceea ce este". Şi astfel se constată că adevărul e în lucruri, nu în inteligenţă.

2. *În afară de aceasta*, tot ce este adevărat este adevărat datorită adevărului lucrurilor. Deci, dacă adevărul se găseşte numai în inteligenţă nu va mai exista adevăr decât numai în măsura în care este conceput de inteligenţă. Şi aceasta înseamnă a cădea în eroarea filosofilor antici, cum rezultă din opera lui Aristotel, *Metaph.*, II, 6 şi din cartea IV, 19-25, unde se spune că tot ce se vede este adevăr. De aici urmează că judecăţile contradictorii sunt deopotrivă şi concomitent adevărate, pentru că unor persoane afirmaţiile contradictorii le par adevărate.

3. *În afară de aceasta*, ceea ce reprezintă cauza caracteristicilor unui obiect, după Filosof, în lucrarea sa *Praedica*, cap. I – *De substantia,* nu departe de sfârşit. Deci adevărul se află mai mult în lucruri.

Contra acestei teze Filosoful, în *Metaph.*, VI, 8, va spune că adevărul şi falsitatea nu sunt în lucruri, ci în inteligenţă.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că este denumit Bine ceea ce aspiră apetiţiune să obţină şi de aceea denumeşte adevăr ceea ce aspiră inteligenţa să obţină. Însă există diferenţă între inteligenţă şi apetiţiune sau oricare alt mod de cunoaştere, pentru că cunoaşterea se obţine prin introducerea faptului cunoscut în subiectul cunoscător, iar apetiţiunea, dimpotrivă, presupune că subiectul se înclină şi se duce spre lucrul dorit. Însă scopul cunoaşterii, care reprezintă adevărul, rezidă în inteligenţa însăşi. Însă aşa cum binele se află în realitate, în măsura în care această realitate are corelaţie cu apetiţiunea, pentru acest raţionament calificarea binelui derivă din lucrul sau realitatea dorită, în conformitate cu faptul că este denumit *bine* o apetiţiune a binelui, la fel ca atunci când adevărul rezidă în inteligenţă, în măsura în care inteligenţa se adaptează la realitate, este necesar ca să derive caracterul adevărului din realitatea înţeleasă, iar realitatea însăşi să fie denumită adevărată în măsura în care se corelează în vreun mod cu inteligenţa.

Însă realitatea ca obiect al inteligenței se poate corela la inteligență fie în conformitate cu ordinea lucrurilor, fie în mod accidental. Realitatea se corelează în conformitate cu ordinea lucrurilor cu inteligența de care depinde existența sa și în accidental de inteligență, fiind cognoscibilă față de aceasta. În mod analog s-ar petrece la fel situația dacă am spune: acest edificiu este în corelație cu inteligența arhitectului său și o corelație accidentală cu o inteligență de care nu depinde. Ori o realitate nu se judecă în funcție de ce este prin accident, ori de ceea ce este prin ea însăși. Rezultă că fiecare realitate este apreciată ca adevăr absolut în funcție de ordinea lucrurilor în corelație cu inteligența noastră. Într-adevăr, un edificiu este adevărat care realizează similitudinea formei concepute de mintea arhitectului. O cuvântare este caracterizată adevărată în măsura în care este dovada inteligenței adevărate. Și în mod similar lucrurile naturale se spune că sunt adevărate în măsura în care este realizată reprezentarea concepțiilor care sunt în mintea divină. Într-adevăr, se spune de-o piatră că e adevărată când însumează proprietățile naturii pietrei, așa cum a preconceput-o inteligența Dumnezeirii. În consecință, adevărul în mod primordial rezidă în inteligență. În mod secundar se află în lucruri în măsura în care sunt corelate cu inteligența considerată drept principiul lor.

Deci adevărul a fost notificat în mod diferit în funcție de aceste cauze, căpătând definiții diferite. Sfântul Augustin, în *De Vera Religione*, cap. XXXVI, spune: „Adevărul este declarația sau manifestarea a ceea ce este în realitate". Și sfântul Hilarius spune în cartea V a operei sale *De Trinitate*, înainte de mijloc: „Adevărul este declarația sau manifestarea ființei". Această dublă definiție este pertinentă în funcție de sedimentarea ei în inteligență. Corelând adevărul izvorât din inteligență se relevă și definiția lui Augustin în *De Vera Religione,* capitolul citat mai sus: „Adevărul reprezintă perfecta asemănare până la identificare cu Principiul fără nici o discrepanță". Merită a fi menționată și definiția sfântului Anselm în dialogul său *De veritate*, cap. XII: „Adevărul este corectitudinea constatată de spirit, deoarece este drept ca adevărul să concorde cu Principiul. Mai dăm și definiția lui Avicenna: „Adevărul fiecărei realități constă în a i se recunoaște că-i aparține propriu unei persoane ceea ce i s-a atribuit lui". Cât despre afirmația că adevărul reprezintă egalizarea realului cu inteligența este o definiție care poate fi pertinentă în ambele cazuri[137].

1. *La prima obiecţie* trebuie deci să spun că Augustin se referă la adevărul lucrurilor, excluzând corelaţia acestui adevăr cu spiritualitatea noastră, deoarece această corelaţie este accidentală şi ceea ce este accidental trebuie să fie exclus din orice definiţie.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că vechii filosofi nu atribuiau ca noi inteligenţei esenţele lucrurilor naturale. Ei susţineau că provin din hazard şi pentru că, pe de altă parte, considerau că adevărul are corelaţie cu inteligenţa, se vedeau siliţi să conceapă adevărul referitor la lucruri în corelaţia dintre noi şi inteligenţa noastră. De aici rezultau tot felul de inconveniente pe care Filosoful, în *Metaph.*, IV, la capitolul citat mai sus, le dezvăluie. Însă aceste inconveniente nu mai apar dacă stabilim că adevărul realităţii constă în corelaţia ei cu inteligenţa divină.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că deşi adevărul inteligenţei noastre are cauzalitate în realitate, totuşi nu trebuie ca noţiunea adevărului să se obţină prin intermediul lucrurilor, la fel cum nici sănătatea nu rezidă numai în medicamentul prescris de medic, ci în starea generală a existenţei pacientului. Într-adevăr, calităţile activizante ale medicamentului şi nu sănătatea medicamentului sunt factori care aduc vindecarea, deoarece e vorba de un agent care nu-i univoc. De asemenea, existenţa lucrurilor şi nu adevărul lor reprezintă cauza adevărului în domeniul inteligenţei. În această privinţă spune Filosoful în lucrarea sa citată mai sus că cuvântul reprezintă adevărul nu pe baza faptului că lucrul sau realitatea există, ci pentru că este adevărată realitatea[138].

CAPITOLUL 2

OARE ADEVĂRUL EXISTĂ ÎN INTELIGENŢĂ PE BAZA CĂREIA INTELIGENŢA COMBINĂ ŞI DIVIZEAZĂ CONCEPTELE ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că adevărul nu intră în operaţiile de compunere şi divizare ale inteligenţei. Într-adevăr, Filosoful în *De anima*, III, 26, spune că aşa cum sensibilitatea per-

cepe în permanență contactul cu obiectele sau corpurile sensibile, la fel şi inteligența își face conceptele sale referitor la tot ce există. În schimb, procesele de compunere şi de divizare nu sunt puse în funcțiune nici de sensibilitate şi nici de inteligența cognoscibilă a tot ce există. Deci adevărul nu participă nici la operațiile compunerii şi nici la divizarea lor.

2. *În afară de aceasta*, Isaac în opera sa *Despre definiții*, spune că adevărul reprezintă egalizarea realității şi a inteligenței printr-o dreaptă cumpănire. Dar aşa cum inteligența care combină propozițiile se poate conforma realităților, la fel inteligența când concepe necomplexitatea (care nu are nici o judecată şi nici o propoziție). Deci adevărul nu intră nici în compunerea, nici în operațiile de diviziune ale inteligenței.

Contra acestei teze, Filosoful, în *Metaph.*, VI, 8, ia poziție, spunând că atunci când e vorba de concepte simple şi de natura simplă a lucrurilor, nu participă adevărul nici în inteligență, nici în realitatea însăşi a lucrurilor[139].

Răspunsul meu este acesta: trebuie să afirm că adevărul, aşa cum s-a spus în capitolul precedent, în conformitate cu noțiunea sa imediată şi primordială, există în inteligență. Însă pentru că întreaga realitate este adevărată în funcție de faptul că are forma sa proprie în specificul naturii sale, e necesar ca inteligența, în virtutea facultății sale de cunoaştere, să fie adevărată, în măsura în care posedă reprezentarea realității cunoscute, care reprezintă forma ei, întrucât posedă capacitatea de cunoaştere. Pe baza acestui considerent, adevărul se defineşte prin conformitatea inteligenței cu realitatea. Ori simțurile nu sunt capabile în nici un mod să cunoască această realitate. Într-adevăr, cu toate că organul vizual posedă capacitatea reprezentărilor vizibilului, totuşi el nu sesizează relația care există între obiectul văzut şi aprehensiunea lui: ce anume reprezintă. În schimb, intelectul poate cunoaşte conformitatea sa cu obiectul inteligibil[140]. Totuşi, nu concepe această conformitate în corelație cu faptul că cunoaşte ce este, ci când judecă realitatea că aşa e reprezentată cum este forma realității; cum a intuit-o sau sesizat-o, atunci abia o cunoaşte şi afirmă adevărul despre ea. Ori aceasta o face prin compunere şi diviziune. Căci în orice propoziție, în care se exprimă o judecată, spiritul atribuie un anumit mod de-a fi, semnificat prin predicat, sau se aplică prin subiect la realitatea semnificată,

sau îl îndepărtează din ea. Şi astfel el descoperă cu certitudine că sensul e adevărat în privinţa acelei realităţi şi de asemenea şi intelectul care sesizează ce anume reprezintă. Dar nici unul, nici celălalt nu cunoaşte şi nu afirmă adevărul. Aceeaşi situaţie se prezintă şi la termeni, prin urmare, când aceştia sunt complecşi sau lipsiţi de complexitate exprimând concepţii simple sau judecăţi. Aşadar, poate exista adevăr în simţire sau în intelectul cunoscător, a ceea ce este, aşa cum se află într-un obiect adevărat, însă nu cum se prezintă faptul cunoscut în subiectul cunoscător, ceea ce presupune totuşi termenul: adevărul. Într-adevăr, perfecţiunea inteligenţei o reprezintă adevărul cunoscut, în măsura în care e cunoscut[141]. De aceea, propriu vorbind, adevărul se află în inteligenţa care compune şi divide şi nu în sensibilitatea şi nici în inteligenţa care elaborează concepte simple.

În acest chip se găsesc soluţiile la obiecţii.

CAPITOLUL 3

RAPORTUL ÎNTRE ADEVĂR ŞI EXISTENŢĂ

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se emite teza că adevărul şi existenţa nu se schimbă. Într-adevăr, adevărul se află în inteligenţă, aşa cum s-a afirmat în capitolul 1 al acestei *Quaestio*. Existenţa este în mod propriu în lucruri. Deci ele nu sunt convertibile.

2. *În afară de aceasta*, ceea ce se extinde la existenţă şi non-existenţă nu se extinde la existenţă. Dar adevărul este ceea ce este şi ceea ce nu este. Deci adevărul şi existenţa nu sunt convertibile.

3. *În afară de aceasta*, cele care cuprind elemente de *anterior* şi *posterior* nu pot fi subsumate. Dar adevărul pare mai curând existenţă decât fiinţă, căci nu trebuie considerat nici prin motivaţia adevărului. Aşadar , e evident că nu sunt convertibile.

Contra acestei teze Filosoful, în *Metaph.*, I, 4, spune că aceeaşi dispunere a lucrurilor este şi în privinţa adevărului şi a existenţei.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să spun că aşa cum binele răspunde apetiţiunii, la fel şi adevărul are acces la cunoaştere. Fiecare lucru câtă existenţă posedă, în aceeaşi măsură este cognoscibil. Pentru aceasta Filosoful spune în *De anima*, III, 37: „spiritul este totul"[142], în corelaţie cu sensibilitatea şi inteligenţa. De aceea, „aşa cum binele adaugă existenţei noţiunea de apetiţiune, şi adevărul". Aşa cum binele adaugă raţiunea deziderativă la existenţă, la fel şi adevărul adaugă comparaţie la inteligenţă.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că adevărul există şi în inteligenţă şi în lucruri, aşa cum s-a spus la cap. 1 al acestei Quaestio. Adevărul care este însă în lucruri este identic cu existenţa prin substanţă. În schimb, adevărul care este în inteligenţă este identic cu existenţa, la fel cum forma reprezentativă este identică cu ceea ce reprezintă ea. Într-adevăr, aceasta e aşa referitor la esenţa adevărului, aşa cum am spus mai sus. Cu toate că se poate spune că existenţa este şi în lucruri şi în intelect, la fel cum e şi adevăr, deşi adevărul este primordial în inteligenţă şi existenţa este în principal în lucruri, aceasta se datorează faptului că adevărul şi existenţa, deşi identice ca fond, totuşi răspund la noţiuni diferite.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că non-existenţa nu are prin ce să fie cunoscută, şi totuşi este cunoscută în măsura în care inteligenţa o face să fie cognoscibilă. Rezultă că adevărul se fundamentează pe existenţă, în măsura în care non-existenţa reprezintă o oarecare existenţă a raţiunii, adică o existenţă concepută de raţiune.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să afirm că atunci când se spune că adevărul este aprioric faţă de existenţă, pentru că existenţa nu poate fi concepută decât sub auspiciile adevărului, această constatare are un dublu înţeles. Pe de o parte, se poate înţelege că existenţa nu este sesizată dacă noţiunea adevărului capătă aprehensiunea existenţei; în acest mod afirmaţia e exactă. Pe de altă parte, s-ar putea înţelege că existenţa n-ar putea fi concepută dacă nu s-ar concepe raţiunea adevărului; acest lucru e fals, pentru că existenţa este inclusă în raţiunea adevărului. Şi aceasta e în mod similar, ca şi cum noi am compara inteligibilul cu existenţa. Într-adevăr, nu poate fi înţeleasă existenţa, ca existenţă inteligibilă. Totuşi, existenţa poate fi cuprinsă cu mintea, deoarece inteligibilitatea existenţei nu e înţeleasă şi, în mod similar, concepând existenţa, totuşi nu se concepe concomitent şi adevărul[143].

CAPITOLUL 4

BINELE ÎN RAPORT CU ADEVĂRUL POSEDĂ O PRIORITATE RAŢIONALĂ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Se emite teza că binele are prioritate faţă de adevăr pe baza raţiunii. Într-adevăr, datorită faptului că binele e mai universal şi pe baza raţiunii are prioritate, cum spune Aristotel, în *Fizica*, I, 3 şi 4. Da, binele e mai universal decât adevărul, căci adevărul reprezintă un bun al inteligenţei. Prin urmare, binele pe bază raţională e prioritar, deci anterior adevărului.

2. *În afară de aceasta*, binele este în lucruri, în schimb adevărul e în compunerea şi divizările făcute de inteligenţa noastră, cum se afirmă în capitolul 2 al acestei *Quaestio*. Dar cele ce se află în lucruri au prioritate faţă de cele ce sunt în inteligenţă. Deci binele are prioritate pe baza raţiunii faţă de adevăr.

3. *În afară de aceasta*, adevărul reprezintă o specie a virtuţilor, cum rezultă din opera lui Aristotel *Etica*, III, 7. Însă virtutea este cuprinsă în amploarea binelui, după cum spune sfântul Augustin, în *Contra Julianum*, VI, 7, şi în altă lucrare a sa, *De libero arbitrio*, II, 18 şi 19. Deci binele are prioritate faţă de adevăr.

Cu toate acestea, există mai mulţi susţinători ai unei teze contrarii, şi anume că adevărul, pe baza raţionamentului este prioritar. Ori adevărul se întâlneşte printre realităţile unde binele nu are loc, ca spre exemplu în domeniul matematicilor. Deci binele n-are prioritate faţă de adevăr.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că deşi adevărul şi binele sunt identice şi alternative în raport cu existenţa, totuşi se diferenţiază pe bază de raţionament. Într-adevăr, adevărul are corelaţie absolută şi imediată cu existenţa. Dimpotrivă, noţiunea binelui decurge din aceea a existenţei, datorită faptului că într-o oarecare măsură este perfectă. Într-adevăr, aşa este dorită. În al doilea rând, rezultă de aici că cunoaşterea în mod firesc precedă apetiţiunea. Se deduce că întrucât adevărul e în corelaţie cu cunoaşterea, iar binele cu apetiţiunea, adevărul, raţional vorbind, va avea prioritate faţă de bine.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că voinţa şi inteligenţa se includ reciproc, căci intelectul cunoaşte voinţa şi voinţa vrea ca

Inteligența s-o cunoască. Prin urmare, între realitățile care sunt în corelație cu obiectul voinței se găsesc deopotrivă cele care se referă la inteligență și reciproc. Se deduce că dacă e vorba de apetițiune, binele joacă rolul universalului și adevărul pe acela al particularului și rolurile se inversează dacă e vorba de inteligibil. De aici rezultă că atunci când adevărul este într-o oarecare măsură bun, binele are prioritatea în ordinea apetițiunilor, dar aceasta nu se petrece în mod absolut.

2. *La a doua obiecție* trebuie să spun că se naște confuzie între realul în sine și realul în inteligență. Noi comparăm noțiunile între ele, nu noțiunile cu existențele și care are prioritate din punctul de vedere al noțiunii sale cade prima în fața inteligenței. Ori inteligența sesizează prima existența; în al doilea rând, sesizează existența subordonată inteligenței; în al treilea rând, sesizează existența dominată de apetițiune. Rezultă că are prioritate noțiunea existenței, în al doilea rând vine noțiunea adevărului și în cel de-al treilea aceea a binelui, în pofida faptului că binele rezidă în toate lucrurile[144].

3. *La a treia obiecție* trebuie să spun că virtutea care poartă denumirea de *adevăr* nu reprezintă adevărul comun de care vorbim[145], ci o categorie de adevăr pe care omul dovedește că-l trăiește prin vorbe și fapte că există. Mai este denumit și adevărul vieții în măsura în care, în particular, făptura umană își îndeplinește în decursul existenței sale pe acest pământ îndatoririle pe care i le ordonă inteligența divină, așa cum s-a spus în capitolul 1 mai sus al acestei *Quaestio*, referitor la adevărul realității. Mai există adevărul dreptății, pe baza căruia omul aplică, după porunca legilor prin care își respectă aproapele (iubindu-l). Se deduce din aceste adevăruri particulare că nu se cuvine să tragem concluzii false pentru adevărul comun.

CAPITOLUL 5

OARE DUMNEZEU ESTE IDENTIC CU ADEVĂRUL ?

La al cincilea capitol procedăm așa: 1. Se emite teza că Dumnezeu nu e identic cu adevărul. Într-adevăr, adevărul[146] constă din com-

punerea şi divizarea realităţii operate de inteligenţă. Însă în Dumnezeire nu există compunere şi divizare. Ori în Dumnezeire nu există asemenea aspecte.

2. *În afară de aceasta*, după sfântul Augustin, în opera sa *De Vera Religione*, cap. XXXVI, adevărul reprezintă similitudinea aplicării principiilor în domeniul realităţii. Ori în Dumnezeire nu există similitudine în corelaţie cu nici un principiu. Deci acest adevăr nu există la Dumnezeire.

3. *În afară de aceasta*, ceea ce se spune despre Dumnezeu se spune că el reprezintă prima cauză a întregii realităţi şi a tuturor lucrurilor. Aşa cum Dumnezeu reprezintă cauza tuturor lucrurilor şi întregii realităţi şi bunătatea lui este cauza întregului Bine. Prin urmare, dacă în Dumnezeire există adevărul, tot ce reprezintă adevărul de la el va fi. Însă este adevărat că se săvârşesc şi păcate şi deci şi păcatul este adevărat. Deci păcatul ar fi de la Dumnezeu, ceea ce este absolut fals.

Contra acestei teze spune sfântul evanghelist *Ioan*, XIV, 6: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa".

Răspunsul meu este acesta: trebuie să spun că, aşa cum s-a arătat la capitolul 1, mai sus, adevărul se găseşte în inteligenţă, aşa cum inteligenţa sesizează şi cuprinde realitatea, aşa cum este ea şi realitatea este sesizată, în conformitate cu inteligenţa. Dar adevărul absolut se află în cel mai înalt grad în Dumnezeire. Căci Fiinţa lui Dumnezeu este nu numai conformă inteligenţei lui, ci reprezintă şi actul inteligenţei sale proprii. Şi acest act al inteligenţei reprezintă măsura şi cauza a tot ce există distinct de Fiinţa sa, a oricărei inteligenţe. Dumnezeu este propria sa Fiinţă şi propria sa inteligenţă. De aici urmează că adevărul nu numai că sălăşluieşte în Dumnezeire, ci şi că el reprezintă supremul şi primul adevăr.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că, deşi în inteligenţa divină nu există compunere şi divizare, totuşi pe baza inteligenţei sale pure (*simplex*), el judecă despre toţi şi cunoaşte toate lucrurile în complexitatea lor. Deci în inteligenţa lui este sediul adevărului.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că adevărul inteligenţei noastre reprezintă conformitatea cu principiul său, adică cu realitatea a cărei cunoaştere o primeşte. Adevărul realităţii este în funcţie de conformitatea cu principiul său, adică cu inteligenţa divină. Dar, la propriu vorbind, aceasta nu se poate spune despre adevărul divin, în afară de

cazul că probabil se referă la adevărul atribuit Fiului său — Mântuitorul lumii — care e posesorul Principiului[147]. Dar dacă se vorbeşte despre adevăr, în esenţa sa, înseşi cuvintele sfântului Augustin nu pot fi înţelese dacă propoziţia afirmativă nu se transformă în propoziţie negativă, aşa cum se spune: Dumnezeu este Tatăl prin sine însuşi, nu prin altul. În mod analog se spune că adevărul divin reprezintă similitudinea Principiului pentru a însemna că Fiinţa lui Dumnezeu şi inteligenţa lui sunt asemănătoare.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că non-existenţa şi privaţiunile nu posedă adevăr prin ele însele, ci numai prin aprehensiunea intelectului nostru[148]. Orice aprehensiune a inteligenţei are drept cauzalitate pe Dumnezeu. De aici rezultă că dacă afirm că este adevărat că acest individ a preacurvit, tot adevărul care există în această frază este de la Dumnezeu. Dar dacă se vrea a se trage concluzie că este datorită lui Dumnezeu că acest individ a preacurvit — în această formă de exprimare este ceea ce se cheamă sofism accidental.

CAPITOLUL 6

OARE NU EXISTĂ DECÂT UN SINGUR ADEVĂR PE BAZA CĂRUIA TOATE LUCRURILE SUNT ADEVĂRATE?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că există un singur adevăr pe baza căruia toate celelalte sunt adevărate. Aceasta pentru că, după cum afirmă sfântul Augustin în *De Trin.*, cap. 8 din cartea XIV, precum şi la capitolul 1 din cartea XV: Nimic nu e mai presus de mintea omenească în afară de Dumnezeire. În schimb, adevărul este mai presus decât mintea omenească, în măsura în care mintea formulează judecăţi referitoare la adevărul omenesc. Acum spiritul omenesc judecă totul în funcţie de adevăr şi nu după sine însuşi. Deci numai Dumnezeu este identic cu Adevărul. Prin urmare, în afară de Dumnezeire nu există alt adevăr.

2. *În afară de aceasta*, la rândul său sfântul Anselm spune în opera sa *Dial. de Veritate*, cap. XIV, că adevărul pentru lucrurile adevărate este la fel cum e timpul pentru cele temporale. Dar nu există un singur timp al tuturor lucrurilor vremelnice. Deci nu există decât un singur adevăr ce reprezintă toate adevărurile. Dimpotrivă, în psalmul XI, 2, se găsesc aceste cuvinte: „Adevărurile sunt micşorate de fiii oamenilor".

Răspunsul meu e că într-o oarecare măsură există un singur adevăr, datorită căruia toate sunt adevărate. Pentru evidenţa acestuia trebuie să se ştie că dacă se propovăduieşte într-un glas despre mulţi se găseşte în oricare din ei după structura lor proprie acest specific, aşa cum însuşirea de animal se află în oricare specie de animale. Dar când se spune ceva analog de mulţi, acel specific se găseşte numai la unul din subiecţii de la care ceilalţi iau denumirea. Astfel, adjectivul *sănătos* se aplică animalului, urinei şi medicamentului; aceasta nu înseamnă că sănătatea e numai în animal, ci de la sănătatea animalului îşi ia medicamentul denumirea de *sănătos*, în măsura în care medicamentul este cauza sănătăţii şi urina în măsura în care îşi însuşeşte această semnificaţie. Dar cu toate acestea sănătatea nu există în mod efectiv nici în medicament, nici în urină, există în amândouă ceva prin care contribuie la însănătoşire şi înseamnă sănătate. S-a spus însă mai sus, la capitolul 1, că adevărul are prioritate în inteligenţă şi posterioritate în lucruri, în funcţie de corelaţia cu inteligenţa divină. Dacă, prin urmare, vorbim de adevăr, după cum există în inteligenţă, în funcţie de propriul raţionament, tot aşa în multe inteligenţe create există multe adevăruri, chiar în una şi aceeaşi inteligenţă. În *Glossa* sfântului Augustin referitoare la psalmul II, 2 se spune: Micşorate sunt adevărurile de fiii oamenilor, pentru că, aşa cum de la un singur chip uman rezultă mai multe imagini în oglindă, la fel dintr-un adevăr dumnezeiesc rezultă multe adevăruri. Dacă vorbim despre adevăr în funcţie de faptul că acesta există în lucruri şi în realitatea însăşi, astfel toate sunt adevărate cu care fiecare existenţă se asimilează prin entitatea sa. Astfel, cu toate că există mai multe esenţe sau forme ale realităţii şi lucrurilor, adevărul inteligenţei este unic şi de la acesta întreaga realitate şi toate lucrurile sunt denumite adevărate.

1. *La prima obiecţie* deci trebuie să spun că spiritualitatea noastră, nu în numele unui adevăr oarecare, ci pe fundamentul primului adevăr se reflectă în ea ca într-o oglindă, sub forma primelor evidenţe[149].

Urmează că Primul Adevăr e mai presus de spiritul nostru, dar cu toate acestea adevărul creat în intelectul nostru este mai presus de spiritualitatea noastră, nu în mod absolut, ci în măsura în care în ea există perfecţiunea. În acest sens s-ar putea spune şi despre ştiinţă că este mai presus de spiritualitate[150].

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că cuvintele sfântului Anselm posedă adevărul, datorită faptului că realitatea şi lucrurile sunt denumite adevărate prin comparaţia cu inteligenţa divină.

CAPITOLUL 7

ADEVĂRUL CREAT ESTE ETERN ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că adevărul creat este etern. Într-adevăr, sfântul Augustin spune în opera sa *De vero arbitrio*, cap.8, cartea II: Nimic nu e mai etern ca definiţia cercului şi că doi şi cu trei fac cinci. Însă adevărul acestora este un adevăr creat. Deci adevărul creat este etern.

2. *În afară de aceasta*, tot ce durează permanent este etern. Şi universalele există în permanenţă şi au ubicuitate. Deci sunt eterne. Prin urmare şi adevărul, care în mod absolut este universal.

3. *În afară de aceasta*, ceea ce este adevăr în prezent, întotdeauna a fost şi va fi adevărul. Dar aşa cum adevărul unei propoziţii reprezintă un adevăr creat, la fel e situaţia şi cu adevărul propoziţiei la viitor. Şi astfel oricare adevăr creat este etern.

4. *În afară de aceasta*, tot ceea ce e fără început şi fără de sfârşit este etern. Dar adevărul celor ce se vestesc e lipsit de început şi sfârşit. Dar dacă adevărul începe să fie înainte de-a exista, atunci e firesc să nu fi existat adevăr. Şi, de asemenea, datorită unui oarecare adevăr exista totuşi adevărul. În modul acesta adevărul a fiinţat înainte de-a începe să existe. Şi în mod analog dacă se consideră că adevărul are o finalitate, urmează că există după ce-a încetat să mai fie. Într-adevăr, va fi adevărat că există adevăr. Prin urmare adevărul e etern.

Dar contra acestei teze numai Dumnezeu e etern, cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* X, cap. 3.

Răspunsul meu este următorul: e necesar să spun că adevărul celor enunţate nu este altfel ca adevărul inteligenţei. Într-adevăr, ceea ce este enunţat este şi în inteligenţă, este şi în glas. Datorită faptului că există în inteligenţă, aceasta posedă prin sinea sa adevărul. Dar datorită faptului că există în glas, este denumit adevăr care se enunţă, datorită faptului că semnifică adevărul inteligenţei, nu datorită vreunui adevăr existent în cele ce se enunţă, ca în subiect. Aşa cum despre urină se spune că e sănătoasă nu pe baza sănătăţii, care este ea însăşi, ci a sănătăţii vieţuitoarei pe care-o semnifică. În mod analog s-a menţionat mai sus la capitolul 1 al acestei *Quaestio* că realităţile sunt denumite adevărate în conformitate cu adevărul inteligenţei. Rezultă că dacă nici o inteligenţă nu este eternă, la fel nici un adevăr nu este etern. Dar pentru că numai inteligenţa divină este eternă, numai Dumnezeu posedă adevăr etern. Şi nu datorită acestui fapt urmează că Dumnezeu este etern, ci pentru că adevărul inteligenţei divine este identic cu Dumnezeirea, cum s-a arătat mai sus la capitolul 5.

1. *La prima obiecţie* este necesar să spun că definiţia cercului şi faptul că doi plus trei fac cinci îşi au eternitatea lor în spiritul divin.

2. *La a doua obiecţie* e necesar să spun că ceea ce există pretutindeni şi în permanenţă se poate înţelege în două moduri: în primul pentru că posedă în sinea sa ceva de unde să se extindă în orice timp şi în orice spaţiu, aşa cum Dumnezeu posedă atributul de-a fi pretutindeni şi în permanenţă. În cel de-al doilea mod, pentru că nu posedă în sine un atribut care să-l determine a fi undeva în timp şi spaţiu, aşa cum despre materia primă se spune că e unică nu pentru că are o singură formă, aşa cum omul este unul pe baza unităţii formei sale, ci prin eliminarea tuturor formelor care l-ar putea distinge. În acest mod, tot ceea ce este universal se exprimă pretutindeni şi în permanenţă pentru universalul din spaţiul infinit şi din eternitate. De aici nu urmează că universalul este altfel etern decât numai prin inteligenţă, dacă într-adevăr există Inteligenţă Eternă.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că ceea ce este acum adevărat datorită acestui fapt va fi şi în viitor, pentru că a fost şi în trecut, deoarece prin cauzalitatea lui a fost ca să fie. Se deduce că eliminând cauza, nu va fi ca să fie. Numai prima cauză e eternă. De aici nu

urmează că ceea ce este a fost şi va mai fi, decât numai măsura în care cauza eternă a determinat ca să existe şi în viitor. Şi această cauză este Dumnezeirea însăşi.

4. *La a patra obiecţie* trebuie să spun următoarele: pentru că intelectul nostru nu e etern, nu este etern nici adevărul enunţărilor noastre, care sunt formate de noi, întrucât au început. Şi înainte de-a fi acest adevăr, nu era îndreptăţit să fie denumit adevăr decât numai în măsura în care deriva din inteligenţa divină, singura în care adevărul este etern. Dar e adevărat să spunem că atunci nu există adevăr. Cu deosebirea că aceasta este adevărată pentru adevărul care este substanţa prezentă a inteligenţei noastre, nu ale unui adevăr aparţinând lucrurilor, pentru că acest adevăr se referă la non-existenţă, şi non-existenţa n-are nimic într-însa ca să justifice că e adevărată. Întregul adevăr derivă din inteligenţa care îl concepe. Se deduce că măsura în care este adevărat când afirmăm că n-a existat adevăr, pentru că noi concepem non-existenţa acestui adevăr ca precedând existenţa lui.

CAPITOLUL 8

ESTE OARE ADEVĂRUL IMUABIL ?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. Se emite teza că adevărul este imuabil. Într-adevăr, Augustin spune în *De libero arbitrio*, cartea II, cap. 12, precum şi în altă operă, *De Vera Religione*, cap. XXX: „Adevărul nu este deopotrivă cu mintea, pentru că ar însemna să fie schimbător ca şi mintea".

2. *În afară de aceasta*, tot ceea ce rămâne după o mutaţie este imuabil. Aşa cum materia primă este înnăscută şi nesupusă stricăciunii pentru că rămâne după toate generaţiile, supravieţuind stricăciunilor. Dar deoarece adevărul dăinuie după orice mutaţie, eşti îndreptăţit să afirmi aceasta este, ori aceasta nu este. Deci adevărul este imuabil.

3. *În afară de aceasta*, dacă adevărul unei enunțări se modifică, aceasta se va realiza mai ales cu prilejul schimbării. Dar acest lucru nu are loc. De bună seamă, adevărul după sfântul Anselm în dialogul său *De veritate*, cap. VIII, reprezintă o anumită corectitudine a unei acțiuni care se înfăptuiește pe baza faptului că izvorăște din mintea divină. Ori această propoziție: *Socrate șade*, de la spiritul divin primește semnificația că *Socrate este așezat*, ca să însemne aceasta chiar când Socrate nu șade. Prin urmare, adevărul propoziției nu se schimbă în nici un caz.

4. *În afară de aceasta*, atunci când cauza este identică și efectul este identic. Ori au aceeași cauză în ceea ce privește adevărul aceste trei propoziții: *Socrate șade, va ședea, a șezut.* Deci adevărul este acelaşi.Trebuie, prin urmare, ca adevărul acestor trei propoziții să fie imuabil. Ca atare, adevărul lor comun rămâne imuabil și pentru acest temei s-ar putea afirma acest lucru pentru oricare altă propoziție.

Împotriva acestei teze, spune psalmul II, 2: Adevărurile au fost micșorate de fiii oamenilor, până la dispariția lor.

Răspunsul meu este așa cum s-a spus mai sus la cap. 1. Propriu-zis adevărul există numai în inteligență, dar lucrurile sunt afirmate ca adevărate datorită unui adevăr care rezidă în inteligență. Mutabilitatea adevărului trebuie deci studiată în corelație cu inteligența, al cărei adevăr constă în conformitatea lui cu realitatea și lucrurile înțelese. Această conformitate se poate modifica în două moduri, așa cum oricare altă similitudine se modifică în funcție de una dintre cele două extreme ale sale. Rezultă că, pe de o parte, adevărul se poate modifica de către inteligență, datorită faptului că atunci când lucrurile rămân aceleași, subiectul va putea concepe o opinie diferită. Pe de altă parte, lucrurile se modifică, atunci rămâne aceeași opinie. În ambele cazuri există o schimbare a adevărului în neadevăr. Dacă deci există o inteligență în care să nu fie o alternare de opinii, sau pentru acceptarea căreia să nu poată exista vreun subterfugiu, adevărul în această inteligență va fi imuabil. Ori aceasta este situația inteligenței divine, cum rezultă din acele arătate mai sus la *Quaestio* XIV, cap.15.

Rezultă că adevărul inteligenței divine este imuabil. În schimb, adevărul inteligenței noastre este schimbător, dar nu pentru că acest adevăr e supus mutației, ci în măsura în care inteligența noastră se schimbă din adevăr în neadevăr. De bună seamă, asemenea forme pot

fi denumite schimbătoare. Însă adevărul inteligenței divine datorită faptului că lucrurile naturale se afirmă că sunt adevărate, imuabilitatea Dumnezeirii este desăvârşită.

1. *La prima obiecție* trebuie să spun că Augustin se referă la adevărul divin.

2. *La a doua obiecție* trebuie să spun că adevărul şi entitatea sunt schimbătoare. Rezultă că aşa cum entitatea nu se generează şi nici nu e supusă corupțiunii prin sine însăşi, ci numai prin accident, în măsura în care acea entitate este supusă corupțiunii sau este generată, cum afirmă Filosoful în *Fizica*, I, 6, adevărul nu se schimbă, nu pentru că nu rămâne nici un adevăr, ci pentru că nu rămâne acel adevăr care exista mai înainte.

3. *La a treia obiecție* trebuie să spun că definiția (sfântului Anselm) este foarte exactă, dar se aplică prost aici, căci nu e vorba de-o propoziție aidoma acelor lucruri despre care se spune că sunt adevărate, în măsura în care realizează ceea ce li s-a ordonat de inteligența divină. Dar despre o propoziție se spune că este adevărată în mod special, în măsura în care semnifică adevărul inteligenței, care constă în conformitatea acestei inteligențe cu ceea ce reprezintă ea. Dacă îndepărtăm această conformitate, se schimbă şi adevărul opiniei şi prin urmare şi adevărul propoziției. Prin urmare, această propoziție *Socrate şade* este adevărată, pentru temeiul că atunci când Socrate şade exprimăm un adevăr, în măsura în care există sunete expresive, un cuvânt şi un adevăr semnificativ care exprimă o opinie adevărată. Dar atunci când Socrate se ridică, rămâne primul adevăr, dar se schimbă cel de-al doilea.

4. *La a patra obiecție* trebuie să spun referitor la şederea lui Socrate, care este cauza adevărului acestei propoziții: *Socrate şade* nu trebuie interpretată la fel şi când e vorba de prezent, trecut sau viitor *Socrate şade, a şezut, va şedea*. Dar regimul adevărului cauzat de aceste trei fapte nu este acelaşi, pentru că acest adevăr ia sensuri diferite în propozițiile exprimate la prezent, trecut şi viitor. Nu urmează deci că, cu toate că una din cele trei propoziții e adevărată, acelaşi adevăr rămâne invariabil.

QUAESTIO XVII

DESPRE FALSITATE

Cercetăm acum domeniul falsității.

În această privință vor fi dezbătute patru probleme: 1. Există falsitate în lucruri ? — 2. În domeniul sensibilității există falsitate ? — 3. În intelect există falsitate ? — 4. Despre opoziția între adevăr și falsitate.

CAPITOLUL 1

ÎN LUCRURI EXISTĂ OARE FALSITATE ?

La capitolul unu procedăm așa: 1. Se emite teza că nu există în lucruri falsitate. Într-adevăr, sfântul Augustin spune în *Soliloq.*, II, 8, la sfârșit: „Dacă adevărul este ceea ce este, se va trage concluzia că falsitatea nu există nicăieri, oricâtă repugnanță ar exista, spre a demonstra aceasta“.

2. *În afară de aceasta*, termenul *fals* provine de la verbul *fallo*, *ere*, *fefelli*, *falsum* = a înșela, falsifica. Ori lucrurile nu înșală — spune Augustin. Lucrurile își arată întotdeauna chipul lor. Deci falsul în lucruri nu există.

3. *În afară de aceasta*, adevărul este atribuit lucrurilor în corelație cu inteligența divină, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XVI, cap. 1, în măsura în care lucrurile îl imită pe Dumnezeu. Deci orice lucru este adevărat și nu există falsitate în lucruri. Deci nici un lucru nu e fals.

Contra acestei teze sfântul Augustin spune în *De Vera Religione*, la cap. XXXIV, că orice corp reprezintă un corp adevărat şi o unitate falsă, dar deşi imită unitatea nu reprezintă unitatea. Deci oricare lucru imită unitatea divină, dar nu e unitate. La fel orice lucru imită unitatea divină dar este lipsit de ea. Deci în toate lucrurile există falsitate.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să spun că adevărul şi falsitatea sunt antonimi. Termenii opuşi se referă întotdeauna la acelaşi subiect. E necesar să se caute falsitatea, în primul rând, acolo unde rezidă adevărul, adică în inteligenţă. În lucruri însă nu se găseşte nici adevăr, nici falsitate, dacă nu e în corelaţie cu inteligenţa. Şi pentru că fiecare lucru în conformitate cu natura sa are o denumire corespunzătoare, în caz că e vorba să se petreacă ceva accidental, primeşte o denumire care corespunde unui punct de vedere special, n-ar putea fi numit fals un lucru decât în comparaţie cu inteligenţa de care depinde şi cu care întreţine relaţii esenţiale. Dacă se referă la o altă inteligenţă, faţă de care raporturile sale sunt accidentale, acest lucru n-ar putea fi denumit *fals* decât dintr-un anumit punct de vedere. Ori lucrurile naturale depind de inteligenţa divină, aşa cum lucrurile artificiale depind de inteligenţa umană. Prin urmare, obiectele artificiale sunt denumite pur şi simplu false prin ele însele, în măsura în care sunt deficitare din punct de vedere al unei forme artistice. Rezultă deci despre un artizan că făureşte lucrări false dacă acestea sunt lipsite de valoare artistică.

În schimb, în operele făurite de Dumnezeu nu se poate descoperi nici o falsitate dacă aceste lucrări sunt considerate în corelaţie cu inteligenţa divină, deoarece tot ce se înfăptuieşte în asemenea lucrări poartă pecetea planurilor inteligenţei divine. Nu apar excepţii decât probabil în ceea ce priveşte agenţii voluntari[151]. Aceştia sunt singurii care se pot sustrage privirilor inteligenţei divine, ceea ce constituie răul culpei[152], datorită căruia păcatele sunt denumite falsităţi şi minciuni de *Sfintele Scripturi*, potrivit psalmului IV, 3: „Până când veţi iubi deşertăciunea şi veţi căuta să vă bizuiţi numai pe minciună?". Oare actul săvârşit în numele virtuţii este denumit „adevărul vieţii", în măsura în care e subordonat rânduielii inteligenţei divine, aşa cum spune sfântul evanghelist *Ioan* (III, 21): „Cel ce săvârşeşte fapte bune în numele adevărului iese la lumină".

Însă în corelaţie cu intelectul nostru în care lucrurile naturale sunt comparate prin accident, ele pot fi denumite false nu în mod absolut, ci

din punctul de vedere al acestei corelații. Și ele pot fi în două moduri. În primul, pe baza raționamentului că e vorba de-un lucru semnificativ despre care se spune că e fals atunci când este exprimat sau reprezentat fals, nu adevărat. În cel de-al doilea mod, oricare lucru poate fi denumit fals, în măsura în care nu corespunde realității, spre exemplu așa cum am spune că diametrul este un fals măsurabil, cum menționează Filosoful în *Metaph.*, V, 34, ori cum spune Augustin în lucrarea sa *Soliloq.* cartea II, cap.10, că actorul tragediei este un fals Hector. Și invers, oricare lucru poate fi denumit *adevărat* în funcție de faptul că e corespunzător. Cel de-al doilea mod se referă la cauzalitate. Astfel se spune despre un lucru că e fals care e înnăscut prin propria sa existență să stârnească o părere falsă. Și deoarece pentru noi oamenii e firesc să judecăm lucrurile prin ceea ce se vede dinafară, cunoașterea noastră având originea în simțuri, și simțurile având drept obiect propriu și esențial accidentele exterioare, pentru acest temei ceea ce prezintă printre accidentele exterioare ale lucrurilor similitudinea altor lucruri este denumit *fals*, în corelație cu aceste lucruri. Astfel, fierea este o miere falsă și cositorul este un argint fals. În această privință Augustin spune în *Soliloq.* cartea II, cap.6: Noi denumim lucruri sau corpuri false pe care le contactăm ca verosimile. Și Filosoful spune în *Metaph.*, V, 34, că sunt denumite *false* toate lucrurile apte a demonstra că ele nu sunt, ci numai par a fi ce sunt.Și în acest chip se spune despre o ființă omenească: e un om fals, în măsura în care e amator de păreri sau locuțiuni false, dar nu pentru că posedă această capacitate de-a le plăsmui, ci pentru că chiar și înțelepții și cărturarii ar putea fi caracterizați oameni falși, cum spune Aristotel în *Metaph.*, V, în capitolul citat.

1. *La prima obiecție* trebuie să spun că lucrul relatat la inteligență în funcție de cum se prezintă el în realitate, este denumit adevărat, în funcție de cum nu există în realitate, fals. Rezultă, după cum relatează Augustin în *Soliloq.*, II, cap. citat, că actorul care îl reprezenta pe Hector era un adevărat tragedian, un fals Hector. Prin urmare, așa cum în toate lucrurile existente e un amestec de non-existențe și în lucrurile existente există un loc pentru falsitate.

2. *La a doua obiecție* trebuie să spun că lucrurile nu înșală prin ele însele, ci fac aceasta în mod accidental. Într-adevăr, ele ne oferă falsității printr-o aparență, semănând numai a fi ceea ce nu sunt.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că lucrurile nu sunt denumite *false* în corelaţie cu inteligenţa divină, ceea ce ar fi absolut fals şi necorespunzător, ci în comparaţie cu intelectul nostru propriu, pentru că este vorba de-o falsitate relativă.

4. *La a patra obiecţie* trebuie să spun că similitudinea sau reprezentarea deficitară nu justifică raţionamentul falsităţii, decât numai în măsura în care se pretează prilejului unei false judecăţi. Nu se poate deci spune că pretutindeni există falsitate unde se găseşte o reprezentare deficitară, ci oriunde există o astfel de reprezentare, aceasta reliefează un asemenea specific, încât stârneşte imboldul erorilor nu arareori şi izolat, ci, dimpotrivă, în majoritatea cazurilor.

CAPITOLUL 2

EXISTĂ OARE FALSITATE ÎN SIMŢURI ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Emitem teza că n-ar exista falsitate în simţuri. Într-adevăr, Augustin spune în *De Vera Religione*, cap. XXXIII, la mijloc, următoarele: „Dacă toate simţurile trupeşti îşi manifestă senzaţiile lor, eu nu ştiu ce-am putea să le mai pretindem". În modul acesta, este evident că simţurile nu ne înşală şi că nu există nici o falsitate în simţuri.

2. *În afară de aceasta*, Filosoful spune în *Metaph.*, IV, 24, că falsitatea nu constituie o caracteristică a simţurilor, ci a fanteziei.

3. *În afară de aceasta*, în cele necomplexe nu există nici adevăr, nici falsitate, numai în cele complexe. Ori a compune şi a diviza sunt operaţii care nu se raportează la simţuri. Deci falsitatea nu are nimic comun cu sensibilitatea.

Împotriva acestei teze, sfântul Augustin menţionează în opera sa *Soliloquia*, II, 6, la sfârşit, următoarele: „E limpede că suntem induşi în eroare de simţurile noastre într-un mod ademenitor, de parcă am fi vrăjiţi".

Răspunsul meu e acesta: trebuie să căutăm falsitatea acolo unde există adevărul, nu în domeniul simţurilor. Ori adevărul nu sălăşluieşte în simţuri, în aşa fel încât simţurile să sesizeze adevărul, ci în măsura în care posedă adevărata aprehensiune fac parte din domeniul sensibilului, aşa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XVI, 2. Într-adevăr, se întâmplă să existe falsitate sau eroare în simţuri pe baza faptului că ele sesizează realitatea, aşa cum se prezintă ea. Se deduce că se întâmplă să existe falsitate în simţirea noastră, datorită faptului că ea sesizează sau interpretează realitatea altfel de cum este ea.

Pentru a cunoaşte realitatea, în măsura în care reprezentarea realităţii rezidă în simţuri, astfel stau lucrurile: un obiect destinat cunoaşterii poate fi reprezentat în trei chipuri: în primul, prin sine însuşi, aşa cum culoarea este reprezentată în simţul văzului, ori cum sunt percepute senzaţiile altor obiecte „sensibile proprii“[153]. În al doilea chip, prin sine însuşi, dar nu ca în primul caz, ci aşa cum e receptată de simţul văzului reprezentarea mărimii unui corp, ori a figurii şi a altor aspecte „sensibile comune“. Cea de-a treia categorie de obiecte nu se recepteazā nici prin ele însele, ca în primul şi cel de-al doilea caz, ci în mod accidental; în acest ultim caz, se înfăţişează vederii noastre nu asemănarea lui cu omul, nu în ce măsură este om, ci prin faptul că coloritul chipului său îl relevă că e vorba de un om.

Dacă ne referim la *propria sensibilia*, simţul uman nu are asupra acestora o falsă cunoaştere decât numai în mod accidental şi asemenea cazuri nu sunt numeroase. Cu alte cuvinte, fiinţa umană nu receptează în mod corespunzător o formă sensibilă datorită unei stări de proastă dispoziţie a organului persoanei respective. La fel şi alte facultăţi pasive, din cauza indispoziţiei proprii receptează deficitar impresiile agenţilor. Aşa se explică faptul că anumiţi bolnavi, a căror limbă e infectată, simt dulciurile amare. Dar dacă e vorba de *communia sensibilia*, ori de cazurile accidentale, în cazurile unor simţuri normale, s-ar putea face o judecată falsă, pentru că simţurile n-au contacte directe cu acestea, ci pe-o cale accidentală, ori pe calea unei consecinţe, în măsura în care are corelaţii cu alte cazuri.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun deci că simţurile au senzaţiile lor caracteristice. De aici rezultă că simţurile percep ceea ce le cauzează senzaţii, urmează că noi nu ne înşelăm în judecata

noastră când declarăm că simţim ceva[154]. Dar când simţurile noastre sunt cu totul altfel impresionate în senzaţiile avute cu anumite lucruri care le displăceau, urmează că am simţit cu totul alte senzaţii decât s-ar fi cuvenit. Datorită acestei situaţii, simţurile noastre ne înşală prin senzaţii necorespunzătoare realităţii în sine.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că falsitatea nu e adecvată simţului, pentru că nu percepe senzaţia emanată de la obiectul sensibil. Rezultă clar dintr-o altă traducere că sensul sensibilităţii proprii nu e greşit. Eroarea este atribuită imaginaţiei, pentru că reprezintă asemănarea cu un lucru care nu există. Rezultă că atunci când cineva modifică asemănarea unui obiect, folosindu-l în locul celui real şi adevărat printr-o asemenea aprehensiune, comite un fals. De altfel Filosoful spune în *Metaph.*, V, 34, că umbrele, picturile şi visele sunt denumite ficţiuni, deoarece în ele există numai imaginea, fără lucrul în sine.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să afirm că raţionamentul său este absolut valabil când spune că simţurile nu comit erori într-o asemenea măsură încât să nu ne dăm seama că un subiect cunoaşte perfect adevărul, deosebindu-l de neadevăr.

CAPITOLUL 3

EXISTĂ OARE FALSITATE ÎN INTELIGENŢĂ ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că în inteligenţă nu există falsitate. Într-adevăr, sfântul Augustin menţionează în *Octoginta trium Quaest.*, 32, la început: „Orice fiinţă omenească ce comite înşelăciuni nu-şi dă la rândul său seama când e înşelată de-o alta". Ori se afirmă că există falsităţi şi erori în cunoaştere, datorită constatării că suntem victimele înşelăciunilor. În inteligenţă, prin urmare, nu există falsitate.

2. *În afară de aceasta*, Filosoful spune în *De anima*, III, 51, că inteligenţa este întotdeauna dreaptă şi corectă.

Dimpotrivă, tot în aceeaşi operă, cartea III, cap. 21–22, spune că acolo unde există alăturări de concepte apare şi adevăr şi eroare. Însă alăturările de concepte se produc în inteligenţă. Deci inteligenţa operează şi cu adevăruri şi cu erori.

Răspunsul meu este acesta: este necesar să spun că fiecare realitate îşi are forma sa proprie, de aceea capacitatea de cunoaştere posedă proprietatea de-a sesiza prin propria reprezentare a realităţii cunoscute. Însă un obiect natural nu-şi pierde niciodată esenţa sa care îşi redobândeşte forma sa iniţială, cu deosebirea că poate căpăta deficienţe din cauze accidentale fie datorită unor consecinţe, cum spre exemplu un om îşi poate pierde amândouă picioarele, dar cu toate acestea el îşi păstrează însuşirea de om. La fel şi capacitatea de cunoaştere nu-şi pierde însuşirile operative referitor la acel lucru, prin reprezentarea căruia informează, ci poate să-i fie deficitară cunoaşterea, fie în mod accidental, fie datorită unei consecinţe oarecare, fie ca atribut. Aşa cum s-a spus la capitolul precedent, această capacitate este aidoma simţului văzului despre care am spus că niciodată nu se înşală în privinţa lucrurilor denumite *sensibilia propria*, în schimb poate contacta pe cele denumite *sensibilia communia* care se adaptează, precum şi pe cele denumite *sensibilia per accidens*. Aşa cum simţurile se informează prin percepere directă prin reprezentarea lucrurilor din categoria *propria sensibilia*, la fel inteligenţa se informează prin reprezentarea directă a ubicuităţii lucrurilor. De aceea inteligenţa nu poate fi înşelată de lucrurile din natura înconjurătoare, la fel cum nici simţirea când contactează *sensibilia propria*. Atunci când compune sau divide conceptele, inteligenţa poate să se înşele, când îi atribuie obiectului conceput o calitate necorespunzătoare sau contradictorie. Într-adevăr, în modul acesta procedează inteligenţa umană care judecă realitatea, la fel ca şi simţurile care recepteazà, contactând *sensibilia communia* sau pe cele în mod accidental[155].

Admiţând totuşi erorile de care s-a menţionat la *Quaestio* XVI, cap. 2, falsitatea poate apărea în operaţiunile inteligenţei, nu numai datorită faptului că atunci când inteligenţa se foloseşte de concepte, eroarea se va putea produce în mod accidental în actul inteligenţei, nu numai pentru că cunoaşterea intelectuală este falsă, ci pentru că aşa o cunoaşte inteligenţa, cum cunoaşte şi adevărul. În simţire însă, dimpotrivă, eroarea nu e cunoscută, aşa cum s-a spus mai sus în capitolul precedent.

Deoarece eroarea inteligenței s-a produs în perioada combinării conceptelor, eroarea se va putea găsi în mod accidental în actul inteligenței care concepe stările naturale, ca să intervină combinările de concepte. Aceasta se poate produce în două moduri, în primul, în funcție de faptul că inteligența atribuie definiția unui obiect, altui obiect, la fel cum se atribuie omului definiția cercului. De aici rezultă că definiția dată unui corp devine eronată dacă-i aplicată altui corp necorespunzător. În cel de-al doilea mod, dacă mintea omenească combină laolaltă părțile unei definiții, aceasta este eronată nu numai când e aplicată la un anumit obiect, ci și față de ea însăși. Într-adevăr, dacă, spre exemplu, se alcătuiește o definiție ca aceasta a unei ființe: animal, patruped, rațional, mintea care creează o astfel de definiție comite o greșeală, pentru că formând această propoziție deviază de la realitate, susținând o enormitate:. un animal oarecare rațional este patruped. Pentru acest temei, concepția naturilor simple sau lipsite de complexitate nu comite nici o eroare în procesul cunoașterii prin intermediul inteligenței, fie că e falsă expresia, fie că nu pricepe absolut nimic.

1. *La prima obiecție* trebuie deci să spun că quiditatea unor lucruri constituie obiectivul propriu al inteligenței și de aceea afirmăm că înțelegem sau concepem la propriu ceva, când aducând acel ceva la ceea ce este realitatea, emitem o judecată în acel mod despre acel obiect. Așa se petrece cu prilejul acelor demonstrații în care nu există nici o eroare. În acest chip se înțeleg acele cuvinte ale sfântului Augustin, citate mai sus, când spune că persoana care se înșală pe sine însăși, afirmând ceva, nu cunoaște ce anume îl induce în eroare, căci dacă această persoană ar cunoaște pe deplin, ar fi absolut cu neputință să comită intelectul ei o astfel de judecată. Însă sfântul Augustin nu afirmă totuși că nu poate exista nici o operație a gândirii omenești, prin care inteligența să nu cadă în greșeală.

2. *La a doua obiecție* trebuie să spun că inteligența este în permanență corectă — afirmă Aristotel —, pe fundamentul faptului că inteligența este corelată cu Primele Principii, care niciodată nu admit și nu comit erorile, din aceeași cauză din care nu se depărtează de ceea ce este o concepție simplă a lucrurilor. Căci principiile evidente sunt numai acelea care se manifestă spiritului, deîndată ce sunt concepuți termenii lor, predicatul fiind inclus în definiția subiectului.

CAPITOLUL 4

OARE ADEVĂRUL ŞI FALSUL SUNT CONTRADICTORII ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Se emite ipoteza că adevărul şi falsul (neadevărul) nu sunt contradictorii. Cu toate acestea ele sunt opuse sau antinomice — aşa cum ceea ce există se opune la ceea ce nu există. Căci „adevărul este ceea ce este“, spune Augustin în *Soliloq.*, II, 5, la sfârşit; ori ceea ce este şi ceea ce nu este nu sunt antinomice (contrarii), nu se opun unul altuia. Deci adevărul şi falsul nu sunt contradictorii.

2. *În afară de aceasta*, un contrariu nu este în alt contrariu. Ori falsul este în adevăr, pentru că aşa cum spune sfântul Augustin în cartea II a lucrării sale *Soliloquia*, cap. 10: „Actorul tragedian nu l-ar putea reprezenta pe falsul Hector dacă n-ar fi un adevărat tragedian“. Deci adevărul şi falsul nu sunt contradictorii.

3. *În afară de aceasta*, în Dumnezeire nu există nici o contrarietate. Într-adevăr, nu există nimic contrariu substanţei divine, cum spune Augustin în *De Civ. Dei*, XII, 2, la sfârşit. Ori falsitatea se opune Dumnezeirii, căci idolul în *Sfânta Scriptură* este numit minciună, de *Ieremia*, VIII, 5: „Idolii se agaţă cu înverşunare de minciună“. Iar *Glossa* adaugă: „Adică de idol“. (Sfântul Hieronymos la acelaşi capitol). Deci adevărul şi falsul nu sunt contradictorii.

Contra acestei teze, Filosoful în lucrarea sa *Peri hermeneias*, II, capitolul ultim, spune că o opinie falsă este contrarie unei opinii adevărate.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că adevărul şi falsitatea se opun, fiind contrarii unul faţă de celălalt, dar nu ca afirmaţia şi negaţia, cum au spus unii. Pentru convingere, trebuie să se ştie că negaţia nici nu pune ceva şi nici nu determină un subiect. Datorită acestei situaţii se poate afirma atât despre existenţă, cât şi despre non-existenţă, ca şi în enunţările ca unul care nu vede, ca unul care nu şade. Privaţiunea nu spune nimic, în schimb determină subiectul. Căci negaţia este în subiect, cum spune Aristotel în *Metaph.*, IV, 5 şi IV, 27: Nu se spune de cineva că e orb decât despre o persoană care s-a născut nedotat cu simţul văzului. Cât despre contrariu, el pune ceva şi determină

subiectul. Astfel, negrul este o specie de culoare. Dar şi falsul pune ceva. Într-adevăr, este fals — spune Filosoful în *Metaph.*, IV, 27, ceea ce provine din ce se spune, sau se vede că există ceva ce nu există, sau nu există când în realitate există. De bună seamă, aşa cum adevărul implică o acceptare adecvată realităţii, la fel falsitatea implică acceptarea unei realităţi necorespunzătoare. Se deduce deci că adevărul şi falsitatea sunt noţiuni contradictorii.

1. *La prima obiecţie* trebuie să spun că ceea ce există în realitate este adevărul realităţii. Dar unde există aprehensiune , acolo există adevărul inteligenţei, unde este şi primul adevăr. Rezultă deci că apare falsitatea unde nu există aprehensiunea adevărului. Ori a concepe ceva ce există şi a concepe ceva ce nu există, reprezintă două concepţii contrarii, după cum demonstrează Filosoful în *Peri hermeneias*, II, capitolul ultim, că această afirmaţie că binele reprezintă binele şi binele nu reprezintă binele — aceste două afirmaţii sunt contradictorii[156], deci antinomice.

2. *La a doua obiecţie* trebuie să spun că falsitatea se fundamentează pe adevăr, la fel cum răul pe bine, având acelaşi subiect. Şi de aceea se petrece cu ambele noţiuni această situaţie că şi binele şi adevărul sunt noţiuni transcendentale şi se identifică cu existenţa. Rezultă că aşa cum orice privaţiune se fundamentează pe un subiect, adică pe existenţă, la fel orice rău se fundamentează pe bine şi orice falsitate, pe adevăr.

3. *La a treia obiecţie* trebuie să spun că în Dumnezeire nu există nici o contrarietate, cu toate că trebuie să se ia în consideraţie faptul că contrariile, ca şi termenii contrarii privaţiunii se corelează întotdeauna de acelaşi subiect. În Dumnezeire nu există contrarietate nici în privinţa bunătăţii şi magnanimităţii sale, nici în ceea ce priveşte adevărul său, deoarece în inteligenţa lui nu poate exista vreo falsitate. Însă în aprehensiunea noastră există într-o oarecare măsură o contrarietate faţă de Dumnezeire, căci adevărata opinie e contrazisă de falsa opinie. De aceea idolii reprezintă simbolurile minciunilor, fiind la antipodul adevărului divin. Cu alte cuvinte, falsa opinie referitoare la idoli este în contradicţie cu adevărata opinie referitoare la unitatea lui Dumnezeu.

PARTEA A TREIA

QUAESTIO XVIII

DESPRE VIAŢA LUI DUMNEZEU

Deoarece însă a înţelege este caracteristic celor vii, după cercetarea ştiinţei şi intelectului divin, este necesar să studiem despre viaţa lui Dumnezeu şi în această problemă sunt de cercetat patru chestiuni: 1. Cui este proprie viaţa — 2. Ce înseamnă viaţă. — 3. Dacă viaţa este ceva potrivit cu Dumnezeu. — 4. Dacă toate însuşirile proprii lui Dumnezeu sunt viaţă.

CAPITOLUL 1

OARE TOATE LUCRURILE DIN NATURĂ AU VIAŢĂ ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare că tot ce există în natură are viaţă. Dar Filosoful (în *Fizica*, VIII, 1) spune că mişcarea este, precum viaţa, proprie tuturor existenţelor din natură. Dar toate cele ce există în natură participă la mişcare. Deci tot ce e natural participă la viaţă.

2. *Pe lângă aceasta*, se spune că plantele au viaţă, întrucât au în ele însele principiul mişcării de a creşte şi descreşte. Dar mişcarea locală (în funcţie de loc) e mai desăvârşită şi prioritară faţă de mişcarea de creştere şi descreştere, cum se arată în *Fizica* (VIII, 56–57). Aşadar, întrucât toate corpurile naturale au în ele, într-o măsură oarecare, principiul mişcării locale, se pare că toate corpurile naturale au viaţă.

3. *De asemenea*, între corpurile naturale mai imperfecte sunt elementele. Dar şi acestora li se atribuie viaţă, când se spune „ape vii". Deci mult mai mult alte corpuri naturale au viaţă.

Dar din contra, Dionysios (Areopagitul) spune (*De Div. Nom.*,VI, 1) că plantele reprezintă ultima sclipire de viaţă. De unde se poate trage concluzia că plantele posedă viaţă în ultimul grad. Dar corpurile inanimate sunt mai prejos de plante. Deci nu li se acordă viaţă.

Răspund spunând că dintre cele la care viaţa este manifestă putem să observăm care au şi care nu au viaţă cu adevărat. A avea viaţă în mod clar se potriveşte animalelor. Spune însă Aristotel (*Despre plante*, I,1) că viaţa la animale este manifestă. Conform acestei afirmaţii, trebuie să distingem cele ce au viaţă de cele ce nu au, după principiul care spune că animalele trăiesc. Aceasta constă din faptul că mai întâi se manifestă viaţa şi mai apoi până când durează. Or, despre animale spunem că animalul trăieşte când începe să se mişte prin sine, şi atât timp considerăm că animalul trăieşte, cât timp asemenea mişcare este vizibilă la el. Când însă el nu mai are prin sine nici o mişcare, ci se mişcă doar prin altcineva, atunci spunem că animalul este mort, prin lipsa vieţii. De aici rezultă că acelea sunt propriu-zis vii care se mişcă prin sine, la fel cum alte specii se mişcă.

Or, mişcarea este înţeleasă în sens propriu, se poate spune că mişcarea este *un act imperfect*, adică existent doar în potenţialitate; or mişcarea este luată în sens general, fie că numim mişcarea *un act perfect*, fie că înţelegerea şi simţirea le considerăm drept mişcări, după cum spune Aristotel (în *De anima*, III, 28 şi I, 118). Vom spune deci că sunt vii despre cele ce acţionează prin mişcare sau altă operaţie; acelea însă care nu au prin natura lor capacitatea de-a se mişca într-un fel, sau a face altă operaţie, nu putem să le numim vieţuitoare decât printr-un fel de asemănare metaforică.

1. *La prima observaţie* vom spune că acest cuvânt al Filosofului poate fi înţeles fie ca referindu-se la prima mişcare, aceea a corpurilor cereşti, fie ca mişcare în general. Dar în ambele cazuri, mişcare numim un fel de viaţă a corpurilor naturale, prin asemănare, nu ca termen propriu. Căci mişcarea cerului este, în ansamblul corpurilor naturale, cum este mişcarea inimii la animale, care conservă viaţa. La fel, o mişcare naturală oarecare este în lucrurile naturale ca un simulacru de operaţie vitală. Deci, dacă întregul Univers corporal este o vieţuitoare unică,

tot aşa mişcarea aceasta, despre care vorbim, pare a fi un motor intern, cum au propus unii, ar urma că mişcarea ar fi însăşi viaţa tuturor corpurilor naturale.

2. *La a doua observaţie* vom spune că, precum corpurilor grele şi uşoare nu le este proprie mişcarea[1] decât dacă sunt puse în afara dispoziţiilor lor naturale, dacă sunt însă pe locul lor propriu rămân nemişcate[2].

Dar plantele şi alte elemente vii se mişcă printr-o mişcare vitală, prin faptul că se află la dispoziţiile lor naturale, nu prin faptul că se apropie sau se îndepărtează de ceva. Ba chiar mai mult: când ele se îndepărtează de o asemenea mişcare, se îndepărtează de dispoziţia lor naturală. Pe lângă asta, corpurile grele şi uşoare sunt mişcate de-un motor extrinsec, dar generator, care le dă forma sau le îndepărtează un obstacol, după cum spune Aristotel în *Fizica* (VIII, 32)[3].

3. *La a treia observaţie* vom spune că „ape vii" sunt numite acelea care au o curgere continuă. Dar apele stătătoare, care nu au la bază un principiu de curgere continuă, precum cisternele şi mlaştinile, sunt numite ape moarte. Şi acest lucru se spune în mod metaforic, deoarece pare să se mişte, având deci aparenţa vieţii. Cum însă mişcarea lor nu le este proprie, ci este generată de-o cauză, după cum se întâmplă cu mişcarea corpurilor grele şi uşoare.

CAPITOLUL 2

OARE VIAŢA ESTE O OPERAŢIE ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că viaţa este o lucrare (*operatio*). Nimic însă nu se divide decât prin părţi de acelaşi gen. Însă a trăi se divide prin operaţii care, cum spune Filosoful (în *De anima*, II, 13) distinge în faptul de-a trăi patru elemente, adică: a folosi alimente, a simţi, a se mişca după loc şi a înţelege. Deci viaţa este o operaţie.

2. *Mai apoi*, se spune că viaţa este activă sau contemplativă. Dar cei contemplativi nu se diferenţiază de cei activi decât prin unele lucruri. Deci, viaţa este o lucrare oarecare.

3. *De asemenea*, a cunoaşte pe Dumnezeu este o operaţie oarecare. Dar aceasta este şi viaţa, o lucrare, cum spune *Evanghelia după Ioan* (XVIII, 3): „Aceasta este viaţa eternă, să te cunoaştem pe tine, Doamne". Deci viaţa este o lucrare.

Dar este contrar ce spune Filosoful (*De anima*, II, 37): „Pentru cei ce trăiesc a trăi înseamnă a fi".

Răspundem spunând că, după cum s-a spus şi mai sus, intelectul nostru, al cărui obiect propriu este cunoaşterea esenţei lucrurilor, obţine acest lucru prin simţuri, care au drept obiect propriu accidentele exterioare[4]. De aici reiese că prin aceste accidente, ce par exterioare lucrurilor, ajungem la cunoaşterea însăşi a esenţei lucrurilor. Şi deoarece noi denumim orice lucru după cum îl cunoaştem, cum s-a spus mai sus, deducem că cel mai adesea denumirile proprietăţilor exterioare se impun ca denumiri ale esenţei lucrurilor. De aici, în acelaşi fel numele care sunt stabilite ca nume proprii pentru esenţa lucrurilor, constituind sensul lor principal, câteodată sunt însă folosite pentru denumirea proprietăţilor de la care s-au impus, cu mai puţină rigoare. Aşa se pare că denumirea de *corp* a fost stabilită pentru a desemna un fel oarecare de substanţă, pentru motivul că în el se găsesc trei dimensiuni; de aceea oricând se dă denumirea de *corp* acestor dimensiuni, în sensul că denumirea de *corp* se dă cu sens de cantitate*.

Tot aşa trebuie să spunem şi despre viaţă. Căci acest nume *viaţă* semnifică un fenomen aparent exterior care se mişcă prin sine însuşi. Totuşi acest nume nu este dat acelui fenomen pe care-l semnifică, ci cu sensul de *substanţă*, care i se potriveşte conform naturii sale de-a se mişca prin forţe proprii, sau a acţiona într-un fel spre o acţiune. În felul acesta, *a trăi* nu e altceva decât a exista în acest fel în natură. Iar *viaţă* înseamnă chiar acest lucru, în mod abstract, după cum *alergare* înseamnă însuşi faptul de-a alerga, în mod abstract. Aşadar, denumirea de *viu* nu e un predicat accidental, ci substanţial (adică denumeşte însăşi fiinţa ca esenţă, nu doar atributele ei). Uneori însă *viaţă* se utilizează, mai puţin corect, pentru a denumi însuşirile vieţii, care au dus la stabilirea acestui cuvânt, *viaţă*, după cum spune Filosoful (*Etica*, IX, 9) că *a trăi* înseamnă în special a simţi şi a înţelege.

*De exemplu, *corp matematic* în opoziţie cu *corp natural*.

1. *La prima obiecţie* voi spune că Filosoful ia *a trăi* în sensul de operaţie vitală. Sau ar trebui mai bine spus că *a simţi* şi *a înţelege* şi alte însuşiri de felul acesta sunt înţelese ca unele activităţi, altă dată ca însăşi fiinţa care face aceste activităţi. Căci Filosoful spune (*Etica*, IX, 9) că *a trăi* constă din *a simţi* şi *a înţelege*, adică a avea însuşirea de-a simţi şi a înţelege. Şi în acest fel distinge Filosoful faptul de-a trăi, prin acele patru activităţi. Căci în lumea aceasta de jos (pământească) trăiesc patru soiuri de vieţuitoare. Unele care au, prin natura lor, doar însuşirea de-a folosi alimente, care dă în consecinţă numai creştere şi generare. Altele care tind mai sus, spre a simţi, cum sunt animalele imobile, ca stridiile. Altele, ca acelea care tind a se mişca din loc, precum animalele perfecte, ca patrupedele şi zburătoarele şi altele de acest fel, iar altele care se înalţă spre înţelegere, precum oamenii.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că se numesc operaţii vitale cele ale căror principii constau din acţiuni, aşa încât prin ele însele conduc la acţiuni. Se întâmplă însă că alte însuşiri, proprii oamenilor, principii nu numai naturale, ci chiar unele super-adăugate, cum sunt însuşirile înclinând spre unele acţiuni, de felul cărora are natura însăşi, dar făcându-le pe aceste acţiuni să fie delectabile. Pentru acest motiv se spune, într-un fel metaforic, că acea acţiune care este pentru om delectabilă, spre care el se simte înclinat şi spre care se îndreaptă şi îşi orientează viaţa, se numeşte viaţa omului. Aşa, de exemplu, se spune că cineva duce o viaţă îmbelşugată, altul o viaţă onestă. Şi tot în acest fel putem distinge o viaţă activă de una contemplativă. Şi tot în acest fel se spune că a cunoaşte (pe Dumnezeu) se poate numi *viaţă eternă*.

3. Aceasta e concluzia şi *la a treia obiecţie*.

CAPITOLUL 3

OARE VIAŢA SE POTRIVEŞTE LUI DUMNEZEU ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că lui Dumnezeu nu i se potriveşte viaţa. A trăi se spune despre cele ce se mişcă prin forţă proprie, cum s-a spus. Dar lui Dumnezeu nu i se potriveşte ideea de mişcare. Deci nici să trăiască.

2. *Pe lângă aceasta*, în toate cele ce trăiesc se află un principiu anume de viaţă, cum spune Filosoful (*De anima*, II,4): „Sufletul este cauza şi principiul vieţii corpului". Dar Dumnezeu nu are un asemenea principiu, deci nu i se potriveşte faptul de-a trăi.

3. *De altfel*, primul principiu al vieţii, în tot ce este viu în jurul nostru, este suflul vegetativ, care nu există decât în fiinţe corporale. Deci fiinţele necorporale nu pot să trăiască.

Din contra, spune Psalmistul (*Psalmi* LXXXIII, 3): „Inima mea şi carnea mea tresaltă spre Dumnezeul cel viu".

Răspund spunând că viaţa este în maximă măsură proprie lui Dumnezeu. Pentru a evidenţia acest lucru, trebuie să luăm în considerare că despre unele fiinţe se spune că trăiesc datorită faptului că acţionează prin forţă proprie şi nu mişcate de altele. Deci, întrucât această însuşire este posedată în mai mare măsură de cineva, cu atât mai desăvârşită va fi viaţa în ea. Dar între cele ce mişcă şi cele ce sunt mişcate se pot găsi trei ordine. Primul este că scopul urmărit determină mişcarea agentului. Vine apoi agentul principal, care acţionează prin forma sa şi între timp acela acţionează prin altceva ca instrument, care nu acţionează în virtutea formei sale, ci prin virtutea agentului principal, neavând ca rol decât să execute acţiunea.

Aşadar, se găsesc fiinţe care se mişcă prin sine, nu în funcţie de formă sau scop, care le sunt înnăscute lor din natură, ci numai întru cât execută mişcare. Dar forma prin care execută mişcarea şi scopul pentru care acţionează sunt determinate la ele prin însăşi natura lor. În acest fel sunt plantele, care după forma lor dată de natură se mişcă prin sine în funcţie de creştere şi descreştere.

Altele tind însă mai sus în mişcarea prin sine, nu numai cât priveşte executarea mişcării, ci chiar cu privire la forma care e principiul mişcării, pe care o câştigă prin forţe proprii. Aşa sunt animalele, al căror principiu de mişcare este forma, nu dată de natură, ci acceptată prin simţuri[5]. De aici rezultă că, cu cât au simţuri mai desăvârşite, cu atât mişcările vor fi mai desăvârşite. Căci cele ce au numai simţul tactil se mişcă prin sine doar prin mişcarea de extindere şi contractare, precum stridia, care nu depăşeşte pe cea a plantelor. Cele însă care au însuşirea sensitivă perfectă pot cunoaşte nu numai lucrurile care le sunt apropiate, sau lipite de ele, ci pot cunoaşte şi pe cele de la o mai mare distanţă, şi se mişcă prin sine, executând o îndelungă mişcare progresivă.

Dar, deşi acest fel de animale primesc formal, prin simţuri principiul mişcării, totuşi nu prin sine îşi stabilesc scopul acţiunii sau mişcării, ci le este dat de natură imanent, instinctul acestei naturi le împinge să acţioneze într-un fel sau altul, în funcţie de forma implicită în simţuri. Dar mai presus de acele animale sunt altele care se mişcă prin ele însele chiar cât priveşte scopul urmărit, pe care şi-l fixează. Acest lucru nu se face decât prin raţiune şi înţelegere, căreia îi revine cunoaşterea scopului potrivit şi mijloacele de realizare a scopului, acordându-le unul cu altul. De aici urmează că este mai desăvârşit modul de viaţă al acelor fiinţe care au inteligenţă, căci acelea se mişcă mai desăvârşit prin sine. Şi semnificaţia acestui lucru se vede din faptul că în unul şi acelaşi om, virtutea intelectivă conduce puterile sensitive. Iar forţele sensitive mişcă prin puterea lor organele ce execută mişcarea. Tot aşa în arte vedem că arta ce ţine de conducerea navei, adică arta de a manevra nava, precede artei de-a construi forma navei, iar aceasta precede pe cea a constructorilor, care au la dispoziţie materialele necesare.

Dar, cu toate că inteligenţa noastră acţionează spre unele lucruri, altele îi sunt totuşi stabilite de natură, cum sunt primele principii, pe care nu poate să le ignore, precum şi ultimul scop, pe care nu-l poate şti. Aşa că se poate ca, în măsura în care se mişcă spre ceva, totuşi trebuie să fie condus de altcineva.

Aşadar, acela a cărui natură este identică inteligenţei sale şi care nu vrea ca darul pe care îl are în mod natural să fie determinat de altul, acela va obţine deci supremul grad de viaţă. Acesta este Dumnezeu. Deci în Dumnezeu este viaţa supremă. De aceea afirmă Filosoful (*Metaph.*, XII, 7) că Dumnezeu este fiinţă inteligentă şi conclude că are viaţă în cel mai înalt grad şi eternă; căci intelectul lui este cel mai desăvârşit şi permanent activ.

1. *La prima obiecţie* vom spune că, aşa cum spune Aristotel în *Metaph.* (IX, 8), acţiunea este dublă: una care trece în materia exterioară, pentru a însufleţi sau a ucide; alta care rămâne la agent, ca înţelegere, simţire, voinţă. Între ele este această diferenţă: deoarece la prima acţiune nu e vorba de perfecţiunea agentului care mişcă, ci a însuşi agentului ce mişcă, iar la a doua acţiune participă perfecţiunea agentului. De aici rezultă că mişcarea este acţiunea motorului, cealaltă acţiune, întrucât este o acţiune operativă, se numeşte mişcare. Căci precum există asemănare între acţiune şi actul mobil, tot aşa între acţiune şi actul

agentului. Căci se poate ca mişcarea să fie un *act imperfect*, adică existând în stare potenţială, şi în acelaşi fel însă o acţiune să fie un *act perfect*, adică existent în realitate, cum spune Filosoful (*De anima*, III, 7). Aşadar, în acest mod trebuie înţeles *mişcare*, adică cel ce se înţelege pe sine se spune că *se mişcă*. Şi în acest mod spune şi Platon, că Dumnezeu se mişcă pe sine însuşi, nu în felul în care mişcarea este un act imperfect[6].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că, precum Dumnezeu este el însuşi fiinţa sa şi inteligenţa sa, tot aşa este şi viaţa sa. Şi de aceea el trăieşte fără să aibă vreun principiu de-a trăi.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că viaţa în lumea noastră inferioară este o viaţă primită într-o natură coruptibilă, care necesită şi generarea pentru conservarea speciei şi alimente pentru conservarea individului. De aceea nu poate exista viaţă în lumea inferioară fără suflul vegetativ. Acest lucru nu are însă loc în lumea celor incoruptibili.

CAPITOLUL 4

OARE TOATE SUNT VIAŢĂ ÎN DUMNEZEU ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că nu toate sunt viaţă în Dumnezeu. Căci se spune (în *Faptele Apostolilor*, XVII, 28): „Căci prin el trăim şi ne mişcăm şi suntem". Deci nu toate sunt mişcare în Dumnezeu. Deci nu toate în Dumnezeu sunt viaţă.

2. *De asemenea*, toate există în Dumnezeu ca un prim exemplar. Dar toate imaginile trebuie să se conformeze cu exemplarul Dumnezeu. Cum însă nu toate cele ce există trăiesc prin ele însele, pare că nu toate sunt viaţă în Dumnezeu.

3. *De asemenea*, cum spune Augustin (în *De Vera Religione*, XXIX), substanţa viului este superioară substanţei inanimatului. Dacă deci acelea care nu trăiesc prin ele însele, întru Dumnezeu sunt vii, ar părea că lucrurile sunt mai adevărate în Dumnezeu decât în ele însele. Acest lucru pare totuşi fals, căci lucrurile sunt în fapt, iar în Dumnezeu doar potenţial.

4. *Mai apoi*, în Dumnezeu sunt cunoscute toate cele bune şi cele ce se petrec în timp. De asemenea, şi cele rele, pe care Dumnezeu le poate face, dar nu le face niciodată. Dacă deci toate sunt vii în Dumnezeu, întrucât sunt ştiute de el, ar părea că chiar cele rele, pe care el nu le face niciodată, sunt vii în Dumnezeu, întrucât sunt ştiute de el. Ceea ce nu e compatibil cu Dumnezeu.

Dimpotrivă, se spune (în *Evanghelia după Ioan*, I, 3-4): „Tot ce a fost făcut era viaţă". Deci totul în Dumnezeu este viaţa.

Răspund spunând că, după cum s-a spus, a trăi în Dumnezeu înseamnă a-l înţelege. În Dumnezeu însă a înţelege, ce este de înţeles, şi actul înţelegerii este acelaşi lucru. Deci orice este în Dumnezeu ca intelect este şi actul de-a trăi şi însăşi viaţa lui. De aici, cum toate cele făcute (sunt făcute) de Dumnezeu, sunt inteligibile în el, înseamnă că toate cele ce sunt în el constituie însăşi viaţa divină.

1. *La prima obiecţie* vom spune că toate creaturile există în Dumnezeu în dublu sens. Într-un sens, întrucât conţin şi păstrează în ele virtutea divină în felul în care spunem că sunt în noi cele ce sunt în puterea noastră. Tot aşa se spune că creaturile sunt în Dumnezeu, chiar dacă sunt deja în natura proprie. Şi în acest sens trebuie înţeles cuvântul Apostolului, care spune: „Întru el trăim, ne mişcăm şi existăm", deoarece şi existenţa noastră, şi viaţa noastră, şi mişcarea noastră sunt cauzate de Dumnezeu. În alt sens, se spune că lucrurile sunt în Dumnezeu, cunoscute de el. Astfel, dacă sunt cunoscute în Dumnezeu prin propriile raţiuni, care nu sunt altceva în Dumnezeu decât esenţa divină. Deci lucrurile, întrucât sunt aşa în Dumnezeu, sunt de esenţă divină. Şi cum esenţa divină e viaţă, nu doar mişcare, de unde — orice lucru, să spunem aşa, în Dumnezeu nu este mişcare, ci viaţă.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că orice copie trebuie să fie conform modelului, conform raţiunii formei, nu însă şi după modul esenţei. Căci în alt mod are existenţă forma în copie ca în model; precum forma casei, în mintea arhitectului este imaterială şi inteligibilă; casa este însă fără suflet, are o existenţă materială şi sensibilă. Tot aşa şi raţiunea lucrurilor, care în ele însele nu trăiesc, dar în mintea divină sunt vii, fiindcă în mintea divină au esenţă divină.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că, dacă în raţiunea lucrurilor naturale n-ar fi materia, ci doar forma, am putea spune că în toate felurile lucrurile naturale ar fi mai adevărate în mintea divină, decât în

ele însele. De aceea şi Platon a spus că Omul său separat de materie, adică sufletul său era Omul cel adevărat, iar omul în trup material este om doar prin participare[7]. Cum însă raţiunea lucrurilor naturale este materia, vom spune că lucrurile naturale au o existenţă mai adevărată, mai deplină, în mintea divină, decât în ele însele; deoarece în mintea divină au o existenţă necreată, în sine însă o existenţă creată[8]. Dar această existenţă fie om, fie cal, o au mai reală în propria lor natură decât în mintea divină. Deoarece omul aparţine cu adevărat de existenţa materială, pe care nu o are în mintea divină. Precum [casa are o existenţă mai nobilă în mintea arhitectului, decât în materie; se spune totuşi că e mai reală], casa care este materială e mai reală ca cea din minte, căci este în real, iar cea din minte e doar în stare potenţială[9].

4. *La a patra obiecţie* vom spune că e permis ca răul să fie în ştiinţa lui Dumnezeu, întrucât în ştiinţa lui există toate, nu totuşi ca şi cum ar fi create de Dumnezeu sau conservate de el, nici ca având o raţiune în Dumnezeu; este însă în cunoştinţa lui prin motivaţia celor bune. Deci nu se poate spune că răul este viu în Dumnezeu. Acele lucruri care nu sunt făcute cu adevărat de Dumnezeu niciodată, nu se poate spune că sunt vii în Dumnezeu, întrucât în sensul de-a trăi se înţelege Inteligenţa pură, când se referă la Dumnezeu, nu însă în sensul că a trăi ar implica un principiu de realizare în concret.

QUAESTIO XIX

DESPRE VOINȚA LUI DUMNEZEU

După luarea în considerare a problemelor ce țin de știința divină, trebuie discutat despre cele ce țin de voința divină. Prima dezbatere despre însăși voința divină, apoi de cele ce țin de această voință și pe urmă despre cele ce țin de inteligență în raport cu această voință.

Cu privire la însăși voința divină sunt de stabilit 12 întrebări: 1. Dacă în Dumnezeu ar exista voință. — 2. Dacă Dumnezeu ar dori altceva decât pe sine. — 3. Dacă orice vrea Dumnezeu ar vrea din necesitate. — 4. Dacă voința lui Dumnezeu ar fi cauza lucrurilor. — 5. Dacă voinței divine i s-ar putea atribui altă cauză. — 6. Dacă voința divină ar fi îndeplinită totdeauna. — 7. Dacă voința divină ar fi schimbătoare. — 8. Dacă voința divină se impune cu necesitate lucrurilor voite. — 9. Dacă în Dumnezeu ar fi voința unor lucruri rele. — 10. Dacă Dumnezeu ar avea liber arbitru. — 11. Dacă se poate distinge în Dumnezeu o voință prin semne precise. —12. Dacă ar fi corect să stabilim voința divină prin cinci semne.

CAPITOLUL 1

DACĂ ÎN DUMNEZEU AR EXISTA VOINȚĂ

La primul capitol procedăm așa: 1. Se pare că Dumnezeu să nu aibă voință. Obiectivul voinței este scopul și binele. Dar la Dumnezeu nu se conturează nici un scop. Deci Dumnezeu nu are voință.

2. *De asemenea*, voinţa implică o dorinţă. Or dorinţa cu privire la ceva ce nu ai înseamnă imperfecţiune, ceea ce nu se potriveşte cu ideea de Dumnezeu. Deci Dumnezeu nu are voinţă.

3. *Mai apoi*, după Filosoful (*De anima*, III, 10) voinţa este motorul mişcării. Dar Dumnezeu este primul motor, cu totul imobil, cum se spune (*Fizica*, VIII, 4, 5, 6). Deci la Dumnezeu nu există voinţă.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, XII, 2): „Ca să cunoaşteţi care este voinţa lui Dumnezeu ".

Răspundem spunând că în Dumnezeu voinţa există precum în el este şi inteligenţa; voinţa însă urmează inteligenţei. Precum lucrurile naturale îşi au existenţa în actualitate prin forma lor, tot aşa inteligenţa este inteligenţă în acţiune, printr-o formă inteligibilă. Când însă un lucru are forma sa naturală se menţine aşa, iar când nu o are aşa tinde spre ea; iar când are forma potrivită rămâne în ea. La fel şi în privinţa perfecţiunii naturale, care e un bun natural. La fel această dispoziţie spre bine, în lucrurile lipsite de conştienţă, este numită dorinţă naturală. De aici şi în natura intelectuală, tendinţa spre bine printr-o formă inteligibilă, se află o tendinţă asemănătoare. Adică, dacă are forma corespunzătoare, rămâne stabilă aşa; dacă însă nu o are aşa, o caută (în altă parte). Şi ambele atitudini ţin de voinţă. De aici rezultă că oricine are inteligenţă are şi voinţă, precum oricine are simţuri are şi apetit animal.· Şi cum în Dumnezeu trebuie să fie voinţă, după cum e şi inteligenţă este însăşi esenţa sa, tot aşa şi voinţa[10].

1. *La prima obiecţie* vom răspunde că e permis să spunem că nimic din Dumnezeu nu are sfârşit; totuşi putem spune că el însuşi constituie finalul tuturor celor făcute de el. Şi acest lucru ţine de însăşi esenţa sa, căci prin esenţa sa el este bun, cum s-a spus mai sus, deci finalul răspunde la raţiunea binelui.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că voinţa noastră ţine de partea apetitivă, lucru ce permite să numim *dorinţa* nu numai simplul act de-a dori ceea ce nu avem, ba chiar să iubească şi să se bucure de ce doreşte. Şi întrucât această voinţă se îndreaptă spre Dumnezeu, care are întotdeauna în sine binele, ca obiect al voinţei sale, cum acest bine este nedespărţit de el prin esenţă, cum s-a spus.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că voinţa al cărei obiect principal este binele; ceea ce este în afara acestei voinţe trebuie să considerăm că este motivat de altceva[11]. Dar obiectul voinţei divine este bunătatea

sa, care e însăşi esenţa sa. Aşadar, dacă voinţa e însăşi esenţa sa, nu poate fi mişcată decât exclusiv de el, nu de altceva, am putea spune că a înţelege şi a voi le putem numi mişcare. Şi, după cum spune Platon (*Phaidros*, 24): „Cel ce se mişcă primul se mişcă pe sine însuşi".

CAPITOLUL 2

DUMNEZEU DOREŞTE OARE ALTCEVA DECÂT PE SINE ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că Dumnezeu nu ar vrea nimic străin de sine. A voi este însăşi esenţa divină. Dar Dumnezeu nu este altceva decât el însuşi. Deci nu vrea altceva decât pe sine.

2. *Pe de altă parte*, ceea ce este voit exprimă voinţa, precum apetitul exprimă dorinţa, cum se spune în *De anima*, III. Dacă deci Dumnezeu ar vrea altceva decât pe sine ar însemna că voinţa sa este determinată de către altcineva, ceea ce este imposibil.

3. *Mai apoi*, voinţa oricui se satisface prin lucrul dorit şi nu urmăreşte altceva decât acel lucru. Dar Dumnezeu este mulţumit cu propria bunătate şi voinţa lui este satisfăcută prin acest lucru. Deci Dumnezeu nu vrea nimic altceva decât pe sine.

4. *De asemenea*, actul voluntar se multiplică în funcţie de cele voite. Dacă deci Dumnezeu se vrea pe sine şi altceva, urmează că actul voinţei sale să fie multiplu şi în consecinţă şi esenţa sa, care este voinţa sa. Ceea ce este imposibil. Deci nu vrea nimic străin de sine.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola I către Tesaloniceni*, IX, 3): „Aceasta este voinţa lui Dumnezeu, sfinţirea voastră".

Răspund spunând că Dumnezeu nu numai se vrea pe sine, ci şi alte lucruri străine de sine. Acest fapt apare asemenea comparaţiei mai înainte expuse. Un obiect din natură nu are numai înclinarea naturală

în vederea binelui propriu, ca să câştige ce nu are, sau se simte satisfăcut cu ce are, ci chiar să răspândească propriul bine la alţii, în măsura posibilului. De aici vedem că orice agent, în măsura în care este activ şi perfect să facă lucruri asemănătoare sieşi. Acest fapt ţine de specificul binelui, ca binele pe care cineva îl posedă să-l împărtăşească şi altora, în măsura posibilului. Şi această însuşire ţine, în mod special, de voinţa divină, de la care, prin asemănare, izvorăsc toate perfecţiunile. Deci, dacă lucrurile naturale, în măsura în care sunt perfecte, comunică şi altora bunătatea lor, cu atât mai mult aparţine de voinţa divină ca bunătatea ei să o comunice, prin asemănare altora, în măsura posibilului. Aşadar, dacă Dumnezeu se vrea pe sine, vrea şi altceva să existe. Dar cum el se consideră pe sine ţelul suprem, celelalte lucruri sunt doar mijloace spre un ţel, în măsura în care Bunătatea divină îngăduie şi altora să ia parte la această bunătate.

1. *La prima obiecţie* vom spune deci că voinţa să fie însăşi esenţa sa într-un fel, totuşi diferită ca motivaţie, după modul diferit de-a înţelege şi interpreta, după cum s-a arătat mai sus. În ce priveşte faptul că Dumnezeu există, nu face nici o referinţă la altceva, faţă de cazul când zic Dumnezeu vrea. Şi de aceea se poate interpreta în sensul că (Dumnezeu) nu este altceva decât sinele, dar vrea totuşi şi altceva decât sinele[12].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că în lucrurile pe care le voim, cu un anume scop, întreaga motivaţie a acţiunii este scopul; şi acesta este cel ce acţionează asupra voinţei. Şi acest lucru apare foarte elocvent în cazurile în care voim ceva pentru un scop special. Cel ce vrea să bea o băutură amară nu implică nici o altă motivaţie decât sănătatea; acesta este singurul motiv care determină voinţa sa. Cu totul altfel se petrece în situaţia când cineva bea o băutură dulce, deoarece atunci nu o face numai pentru sănătate, ci poate să o vrea şi din alte motive. Deci, cum Dumnezeu nu vrea nimic în afară de sine, decât pentru un ţel, care este bunătatea sa, cum s-a spus, asta nu înseamnă însă că nimic altceva nu impresionează voinţa lui decât bunătatea sa. Şi deci, nu vrea nimic în afara sa când vrea bunătatea sa[13].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că, din faptul că voinţei divine îi este suficientă bunătatea sa nu înseamnă că nu vrea nimic altceva, ci doar că nu vrea nimic altceva decât potrivit cu bunătatea sa. La fel

precum înţelepciunea divină, care e cu siguranţă perfectă, chiar prin faptul că cunoaşte esenţa divină, nu cuprinde în cunoştinţa sa şi alte lucruri.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că precum inteligenţa divină este unică, deoarece nu vede *mulţi* decât în unitate, tot aşa voinţa divină este una şi supremă, deoarece nu voieşte multe decât în unitate, căci bunătatea sa e unică.

CAPITOLUL 3

OARE TOT CE VREA DUMNEZEU VREA DIN NECESITATE ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că orice vrea Dumnezeu vrea din necesitate. Dar tot ce este etern este necesar; şi tot ce vrea Dumnezeu vrea din eternitate. Uneori însă voinţa lui Dumnezeu este schimbătoare. Deci, orice vrea vrea din necesitate.

2. *De asemenea*, Dumnezeu vrea altceva de bunăvoie, întrucât vrea bunătatea sa. Dar vrea bunătatea sa din necesitate. Deci vrea altceva, de bunăvoie, în mod necesar.

3. *Mai apoi*, ceea ce este natural în Dumnezeu este necesar. Căci însăşi esenţa sa este ceva necesar şi principiul oricărei necesităţi, cum s-a arătat mai sus. Este deci, pentru el, ceva natural să poată voi orice vrea. Deoarece în Dumnezeu nimic nu poate exista în afară de natură, cum zice Filosoful (*Metaph.*, V, 5). Deci orice el vrea, în mod necesar vrea.

4. *De asemenea*, a exista ceva nu e neapărat necesar, este posibil şi să nu existe, ambele situaţii sunt la fel de posibile. Dacă deci nu e neapărat necesar ca Dumnezeu să vrea ceva din cele ce vrea, e tot aşa de posibil ca el să nu vrea. Este însă posibil şi ca el să vrea ceva deoarece vrea el. Aşadar, voinţa divină este compatibilă cu ambele posibilităţi. Este deci imperfectă, deoarece orice lucru întâmplător este imperfect.

5. *De asemenea*, din ceva ce este ambivalent nu urmează o acţiune decât dacă ceva înclină spre altceva anumit, cum spune Comentatorul (în *Fizica*, II). Prin urmare voinţa lui Dumnezeu, în unele cazuri, înclină în dublu sens, urmează că este determinată într-un sens sau altul de către altceva spre un anume efect. Deci are altă cauză primară.

6. *Tot aşa*, tot ce ştie Dumnezeu este absolut necesar să ştie. Dar cum ştiinţa lui Dumnezeu este însăşi esenţa sa, tot aşa şi voinţa sa. Aşadar, tot ce vrea Dumnezeu vrea în mod necesar.

Este însă contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, I, 11): „Cel ce săvârşeşte toate după sfatul voinţei sale". Dar cele ce noi facem după îndemnul voinţei noastre, nu le voim în mod necesar. Aşadar, Dumnezeu nu orice vrea vrea din necesitate.

Răspund spunând că ceea ce numim necesar se poate interpreta în dublu sens: adică în sens absolut sau prin supoziţie. Necesar în sens absolut se considera după obişnuinţa termenilor; în măsura în care predicatul intră în definiţia subiectului, aşa cum este necesar ca omul să fie animal. Sau dacă subiectul este în motivaţia predicatului, precum e necesar ca un număr să fie par sau impar. Nu este necesar să spui „Socrate este aşezat". Unde nu e vorba de-o necesitate absolută se poate spune că e vorba de-o necesitate prin supoziţie. Supoziţia însă că cineva *ar şedea* este în faptul că el să stea cât timp stă.

Aşadar, cu privire la cele voite de divinitate trebuie să luăm în considerare că cele voite de Dumnezeu cu privire la sine însuşi ţin de-o necesitate absolută; nu este însă tot aşa de adevărat cu privire la toate ce el vrea. Voinţa divină este în mod obişnuit necesară când e vorba de bunătatea sa, care este obiectul ei propriu. Deci Dumnezeu vrea, cu absolută necesitate, bunătatea sa, precum voinţa noastră vrea în mod necesar fericirea. După cum oricare putere are un raport necesar unui obiect propriu şi principal, cum are văzul cu culoarea. Căci însăşi raţiunea sa de-a fi este să tindă spre aceasta. Dar şi alte (obiecte) decât sine, pe care le vrea, întrucât le îndrumă spre bunătatea sa ca scop. Or acelea ce sunt orientate spre un scop, noi nu le voim din necesitate, ca tinzând spre un scop, afară de acelea fără de care scopul nu poate fi atins. Astfel, când vrem hrană, voim conservarea vieţii şi vrem o navă când voim să navigăm. Nu voim chiar din necesitate lucruri al căror scop poate fi atins, precum un cal pentru a circula, căci fără cal noi putem umbla, şi la fel în alte probleme. Astfel, cum bunătatea lui Dumnezeu este perfectă şi poate exista fără alte

(intervenții), deoarece ea nu poate fi mai desăvârșită crescând prin altceva[14]. Urmează deci că Dumnezeu nu poate să voiască altceva decât pe sine, printre lucrurile pe care nu le vrea cu necesitate absolută. Și totuși poate fi ceva necesar prin supoziție. Iar prin supoziție, ceea ce vrea nu poate să nu vrea, deoarece voința sa nu e supusă nici unei schimbări[15].

1. *La prima obiecție* vom spune deci că ceea ce Dumnezeu vrea din eternitate nu urmează că ce vrea el e din necesitate, ci doar prin supoziție.

2. *La a doua obiecție* vom spune că se poate spune că Dumnezeu vrea în mod necesar bunătatea sa, dar nu că el vrea ceea ce vrea din necesitate, pe lângă bunătate, care subzistă independent de altceva.

3. *La a treia obiecție* vom spune că nu este ceva natural ca Dumnezeu să vrea ceva din altceva (străin), care nu este necesar să îl vrea. Nici nenatural totuși, sau contra naturii, ci în mod voluntar.

4. *La a patra obiecție* vom spune că, dacă uneori vreo cauză necesară are o relație de obicei necesară în sine, spre un anume efect non-necesar, acest lucru se întâmplă din cauza defectului efectului, nu defectului cauzei. Precum virtutea soarelui are un raport non-necesar față de un efect dintre cele ce se petrec întâmplător aici. Acest lucru provine nu din cauza virtuții soarelui, ci din cauza defectului efectului, care este non-necesar cauzei. La fel, ce vrea Dumnezeu nu vrea din necesitatea de-a vrea altceva decât sine, nu are loc din defectul voinței divine[16], din lipsa a ceva de ceea ce vrea în funcție de natura sa, adică este așa și fără el, bunătatea lui Dumnezeu rămâne perfectă. Și orice defect este specific oricărui lucru bun creat.

5. *La a cincea obiecție* vom spune că o cauză care este prin sine întâmplătoare are nevoie să fie determinată de altă cauză exterioară efectului. Dar voința divină, care are în sine necesitatea sa, se determină ea însăși spre ceea ce vrea, pentru care nu are un raport necesar[17].

6. *La a șasea obiecție* vom spune că, precum ființa divină există în mod necesar, prin sine însăși, tot așa voința și știința divină. Dar știința divină are un raport necesar cu cele ce știe, nu tot așa stau lucrurile cu privire la voința divină și cele voite. Adică știința ce are despre lucruri, așa cum sunt ele în sinea lor. Așadar, cum toate lucrurile își au existența necesară în Dumnezeu, nu tot așa au în ele însele cu o necesitate absolută, adică să fie necesare prin sine. De aceea Dumnezeu orice știe, știe din necesitate, nu însă tot ce vrea, vrea din necesitate*.

* Adică motivat de altceva, adică în mod independent.

CAPITOLUL 4

DACĂ VOINȚA LUI DUMNEZEU AR FI CAUZA LUCRURILOR

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. S-ar părea că voința lui Dumnezeu să nu fie cauza lucrurilor. Căci spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV): „Precum soarele nostru luminează toate cele ce sunt capabile de-a participa (de-a se bucura) de lumina sa prin însăși natura sa, nu prin raționament sau alegere, tot așa bunătatea divină, prin însăși esența sa, proiectează razele bunătății sale asupra tuturor lucrurilor". Dar orice acțiune prin voință acționează prin raționament și alegere. Deci Dumnezeu nu acționează prin voință. Deci voința lui nu e cauza tuturor lucrurilor.

2. *Pe lângă aceasta*, acela care este așa prin însăși esența sa este primul în orice privință; după cum în ordinea celor calde, primul este focul prin esența sa. Iar Dumnezeu este primul mișcător (*primum agens*). Este deci agent prin însăși esența sa, care e natura sa. Acționează deci prin însăși natura sa, nu prin voință. Voința divină nu e deci cauza tuturor lucrurilor.

3. *De asemenea*, cel ce este cauza unui efect prin faptul că e la fel este cauză prin natura sa, nu prin voința sa. Focul este cauza căldurii, deoarece este cald el însuși, dar artistul este cauza casei, deoarece el vrea să o construiască. Dar Augustin spune (*Doctr. Christ.*, I, 32): „Din cauză că Dumnezeu este bun existăm noi". Deci Dumnezeu prin natura sa este cauza lucrurilor prin voință.

4. *La fel*, una e cauza unui lucru. Dar, s-a spus mai sus, că știința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor create. Nu trebuie deci să considerăm voința lui Dumnezeu drept cauza lucrurilor.

Dar este contrar ce spune (*Cartea înțelepciunii lui Solomon*, 25): „Cum ar fi rămas ceva, dacă nu ai fi voit tu ?".

Răspundem spunând că este necesar să spunem că voința lui Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor și că Dumnezeu acționează

prin voinţa sa, nu printr-o necesitate a naturii, cum au pretins unii. Ceea ce ar părea astfel poate fi explicat în trei feluri:

1. *Primul* este prin însăşi ordinea cauzelor agenţilor. Cum însă pentru un scop acţionează şi inteligenţa şi natura, cum arată Aristotel (*Fizica*, II, 58), este necesar ca în fiinţa care acţionează prin natura sa, ca scopul şi mijloacele necesare pentru atingerea lui să-i fie predestinate de-o inteligenţă superioară. Precum săgeţii — scopul şi mijlocul sigur de atingerea lui sunt determinate de săgetător. De unde reiese în mod necesar că cel ce acţionează prin inteligenţă şi voinţă, să fie prioritar celui ce acţionează prin natura sa. De unde reiese că deoarece Dumnezeu este cel dintâi în ordinea agenţilor, este necesar ca el să acţioneze prin inteligenţă şi voinţă.

2. *În al doilea rând*, specificul agenţilor naturali consta din a produce un singur efect, deoarece natura operează într-un singur şi acelaşi mod, dacă nu este oprit de ceva. Şi de asemenea pentru că acţionează într-un fel asemenea sie, deci cât timp este astfel nu face decât ceva asemenea lui. Dar orice agent natural are un determinant. Cum însă fiinţa divină nu e determinată, ci conţine în sine întreaga perfecţiune de-a fi, nu se poate spune că acţionează printr-o necesitate naturală. Afară de cazul că s-ar spune că din întâmplare ar cauza ceva indeterminat şi infinit în fiinţa sa; ceea ce este imposibil, cum s-a spus mai sus. Aşadar, Dumnezeu nu acţionează printr-o necesitate naturală, ci că efectele determinate provin din infinita lui perfecţiune, conform deciziei voinţei şi inteligenţei sale.

3. *În al treilea rând*, din raportul dintre efect şi cauză. Căci, în funcţie de aceasta, efectele provin din cauza agentă, prin faptul că preexistă în ea; căci fiecare agent acţionează asemenea sie. Efectele însă preexistă în cauză, conform felului cauzei. Deci, cum fiinţa divină este identică inteligenţei sale, preexistă în ea efectele sale, într-un mod inteligibil. De aceea provin din el într-un mod inteligibil. Deci, în consecinţă în mod voluntar, căci înclinaţia lui spre a acţiona este un concept intelectual ce ţine de voinţă. Voinţa lui Dumnezeu este deci cauza tuturor lucrurilor.

1. *La prima obiecţie* vom spune că Dionysios, prin vorbele acelea nu intenţiona să excludă pe Dumnezeu de la o alegere în mod absolut, ci doar în ce priveşte faptul că bunătatea sa se comunică nu numai unora, ci tuturor, după cum o alegere implică o oarecare selectare.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că, deoarece esenţa lui Dumnezeu este însăşi inteligenţa şi voinţa sa, deci prin faptul că acţionează prin esenţa sa, înseamnă că acţionează prin inteligenţă şi voinţă.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că binele este obiectul voinţei. Deci cu cât mai mult spunem că Dumnezeu este bun, cu atât mai mult subînţelegem că bunătatea lui este raţiunea de-a fi a tuturor celorlalte, cum s-a spus mai sus.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că al unicului şi aceluiaşi efect, chiar la noi oamenii, cauza este ştiinţa de-a conduce, cea care concepe forma operei, voinţa de a comanda. Deoarece forma, care este numai în intelect, nu e determinată a fi mişcată prin efect sau a nu fi realizată decât prin voinţă. De aici faptul că inteligenţa speculativă nu se implică cu nimic în acţiune. Dar puterea este executantă, căci ea impune principiul imediat al acţiunii. Dar toate acestea sunt una în Dumnezeu.

CAPITOLUL 5

SE POATE OARE ATRIBUI O CAUZĂ VOINŢEI DIVINE ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că voinţei divine i se poate atribui o cauză. Căci spune Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 46): „Cine ar îndrăzni să spună că Dumnezeu a construit toate în mod iraţional ?". Dar acţiunea voluntară care este motivaţia operaţiei este însăşi cauza voită. Deci voinţa lui Dumnezeu are o cauză oarecare.

2. *De asemenea*, în cele ce ţin de-o voinţă, care nu voieşte din nici o altă cauză, nu are nevoie să i se atribuie altă cauză, în afara voinţei de-a voi. Iar voinţa lui Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, cum s-a arătat. Aşadar, dacă voinţa lui nu depinde de altă cauză nu va trebui să i se caute altă cauză în lucrurile naturale, în afară de singura voinţă divină. Altfel toate ştiinţele n-ar fi de nici un folos dacă ar trebui să se bazeze pe cauzele altor efecte: ceea ce ar fi nepotrivit. Aşa ar fi şi faptul de-a atribui altă cauză voinţei divine[18].

3. *Apoi*, ceea ce este voit nu din altă cauză depinde pur şi simplu de voinţa însăşi. Deci voinţa divină nu ar avea altă cauză, urmează deci că toate cele care există depind cu siguranţă de voinţa lui şi nu au altă cauză. Lucru care nu se poate admite[19].

Dar acest lucru contrazice ce spune Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 28): „Orice cauză eficientă este superioară oricărui lucru făcut de ea. Nimic însă nu e mai presus de voinţa divină; nu trebuie deci căutată o cauză a voinţei divine".

Răspundem spunând că în nici un fel voinţa divină nu are vreo cauză străină de ea. Evidenţa acestui lucru, trebuie să luăm în considerare faptul că voinţa, după cum este urmarea inteligenţei, în acelaşi fel în care cauza oricărui lucru voit depinde de faptul de-a voi şi a oricărui lucru inteligent de înţelegere. În privinţa înţelegerii se întâmplă însă că dacă se înţelege principiul şi separat concluzia, înţelegerea principiului este cauza ştiinţei concluziei. Dar dacă inteligenţa în însuşi principiul sesizează concluzia, intuind dintr-o dată înţelegerea ambelor, atunci ştiinţa concluziei n-ar fi cauzată de înţelegerea principiului. Căci o cauză nu poate fi cauza sa proprie. Totuşi, se înţelege că principiile sunt cauza concluziei. De asemenea, în ce priveşte voinţa; ea are în final şi cauza care duce la acest final, precum inteligenţa are principiile şi concluziile. De aici faptul că dacă cineva, ca primă acţiune, vrea finalul şi prin altă acţiune vrea mijloacele de realizare, voinţa spre un scop va fi cauza actului voinţei cu privire la mijloacele de realizare a scopului final. Dar dacă printr-un singur act de voinţă vrea şi scopul şi mijloacele de atingerea lui, acest lucru este imposibil, căci acelaşi act nu poate fi şi cauza sa. Şi totuşi va fi adevărat să spunem că cineva ar vrea să orienteze mijloacele de realizare a scopului spre un scop.

Dumnezeu însă, precum printr-un singur act înţelege toate în esenţa sa, tot aşa printr-un act de voinţă vrea totul în bunătatea sa. Aşadar, precum în Dumnezeu a înţelege cauza nu este cauza înţelegerii efectului, ci înţelegerea însuşi efectului în cauză. Tot aşa a voi scopul nu este cauza voinţei celor ce duc spre scop. Vrea deci ca ceva să fie pentru un scop, dar nu din această cauză vrea[20].

1. *La prima obiecţie* vom spune că voinţa lui Dumnezeu este raţională, nu pentru că în Dumnezeu ar fi o cauză pentru a voi, ci întrucât voinţa este *una* fie într-un sens fie în altul.

2. *La a doua obiecție* vom spune că, așa cum Dumnezeu vrea să fie efectul, așa și este, fiindcă provine din cauze certe, exact așa cum trebuie din ordinea lucrurilor. Nu este deci zadarnică această voință divină exprimată să mai căutăm altă cauză. Ar fi inutil dacă s-ar căuta alte cauze drept cauză primă și nedependente de voința divină. Cum spune Augustin (*De Trin.*, III, 2): „A plăcut vanității filosofilor să atribuie, la unele efecte contingente alte cauze, din neputința lor de-a vedea cauza superioară tuturor cauzelor, voința lui Dumnezeu."

3. *La a treia obiecție* vom spune că, atâta timp cât Dumnezeu vrea ca fiecare efect să fie datorat unei anumite cauze, orice alt efect ce presupune altă cauză nu depinde numai de voința lui Dumnezeu, ci de a altuia. Dar primele efecte depind exclusiv de voința divină. Dacă spunem că Dumnezeu a voit ca omul să aibă mâini, pentru a servi inteligenței sale să facă diferite acțiuni și a voit să aibă inteligență, pentru a fi om și a voit să fie om ca să se bucure de ele sau pentru desăvârșirea Universului. Dar aceste ultime finalități nu înseamnă a reduce alte finalități create ulterior. De unde reiese că toate depind pur și simplu de voința lui Dumnezeu. Altele însă depind și de alte ordine și de alte cauze[21].

CAPITOLUL 6

OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU SE REALIZEAZĂ TOTDEAUNA ?[22]

La al șaselea capitol procedăm așa: 1. S-ar părea că voința lui Dumnezeu nu se realizează totdeauna. Dar Apostolul Pavel (*Epistola I către Timotei*, II, 4) spune că „Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vie". Dar acest lucru nu se întâmplă așa. Deci voința lui Dumnezeu nu se împlinește întotdeauna.

2. *De altă parte*, precum este știința pentru adevăr, așa este și voința pentru bine. Dar Dumnezeu știe totul despre adevăr, deci vrea tot binele. Dar nu totul este bine: multe lucruri ar putea fi bune, dar nu sunt. Deci voința lui Dumnezeu nu se împlinește totdeauna.

3. *De asemenea*, voinţa lui Dumnezeu, care e cauza primă, nu exclude cauze medii, cum s-a spus. Dar efectele cauzei prime pot fi împiedicate prin efecte ale unor cauze secundare. Precum efectul însuşirii de-a se mişca poate fi împiedicat de-un efect al tibiei piciorului. Aşa şi efectul voinţei divine poate fi împiedicat printr-un defect al cauzelor secundare. Deci voinţa lui Dumnezeu nu se împlineşte totdeauna.

Dar este contrar ce spune psalmul XCIII, 2: „Dumnezeu a făcut toate cum a voit".

Răspundem spunând că este necesar ca voinţa lui Dumnezeu să se îndeplinească totdeauna. Evidenţa acestui lucru trebuie luată în consideraţie prin faptul că efectul trebuie să se conformeze agentului prin forma sa, la fel şi în cazul agenţilor care sunt cauzele formelor. Dar în forme se poate întâmpla ca ceva să se defecteze din cauza unei forme particulare, totuşi în formă universală nimic nu se poate defecta. Se poate însă să nu fie *om* sau *viu*, nu poate să existe ceva care să nu fie o entitate. Tot aşa se poate întâmpla în cauzele agenţilor. Se poate întâmpla însă şi ceva în afara oricărei cauze particulare a agentului; nu însă în afara unei cauze universale, căreia sunt supuse toate cauzele particulare. Deoarece, dacă o cauză particulară nu realizează efectul său, acest lucru se întâmplă din cauză că o altă cauză particulară o împiedică, care însă e conţinută în ordinea cauzei universale. Deci efectul nu poate, sub nici o formă, ieşi din ordinea cauzei universale. Şi acest lucru se întâmplă şi în lucrurile corporale. Se poate ca o stea să fie împiedicată de a-şi produce efectul său; totuşi, orice efect împiedicat dintr-un motiv corporal, în lumea lucrurilor corporale rămâne tributar şi trebuie să se conformeze altor cauze medii în activitatea universală a primului cer[23].

Aşadar, cum voinţa lui Dumnezeu este cauza universală a tuturor lucrurilor este imposibil ca voinţa divină să nu fie urmată de efectul său. Deci, ceea ce pare a se îndepărta de la voinţa divină într-un fel oarecare se realizează totuşi în alt fel. Precum păcătosul care, cât timp este în voia sa se îndepărtează de voinţa divină păcătuind atunci când este pedepsit, reintră în ordinea voinţei divine.

1. *La prima obiecţie* vom spune că acel cuvânt al Apostolului că Dumnezeu „vrea ca toţi oamenii să fie mântuiţi" poate fi înţeles în trei feluri. Într-un fel, potrivit unui caz particular, în sensul că „Dumnezeu vrea să fie mântuiţi toţi oamenii care se mântuie"; din care nu rezultă

că „nu este nici un om care să nu vrea să fie salvat, ci pentru că nici unul nu este salvat dintre cei care nu vor să fie salvaţi", cum spune Augustin (*Enchiridion*, cap. 103).

În al doilea fel se poate înţelege, dacă se face aplicarea la diverse categorii de oameni, dar nu la toţi oamenii din aceeaşi categorie, conform acestui sens: „Dumnezeu vrea să fie mântuiţi toţi oamenii din orice stare, bărbaţi şi femei, evrei şi păgâni, mari şi mici, nu însă toţi din toate categoriile".

În al treilea fel, după Ioan Damaschinul (*De Fide Orth*., II, 29), trebuie înţeles că se referă la voinţa premergătoare, nu la voinţa ulterioară. Şi această distincţie nu se face cu privire la însăşi voinţa divină, în care nu există nici *înainte*, nici *după*, ci la voinţa proprie a celor ce vor. La această interpretare trebuie să luăm în considerare că Dumnezeu vrea orice lucru, întrucât este bun. Or, un lucru poate să pară la prima vedere, luat strict în sine însuşi, bun sau rău şi totuşi dacă se ia în considerare o circumstanţă particulară, care e consecventă aceluiaşi lucru, să fie apreciată contrar. Precum faptul că un om trăieşte e un lucru bun, iar când ucide este rău, privind lucrurile în sens absolut. Dar dacă se adaugă, vorbind despre un om, că este ucigaş, sau că trăind constituie un pericol public, atunci bine este ca el să fie ucis şi rău ca el să trăiască. De unde reiese că un judecător drept vrea — antecedent — ca orice om să trăiască; dar consecvent vrea ca ucigaşul să fie spânzurat. La fel şi Dumnezeu vrea antecedent să mântuie pe orice om, dar consecvent vrea ca unii să fie condamnaţi, conform exigenţei dreptăţii sale. — Nici noi, ceea ce voim antecedent nu voim pur şi simplu, ci după un criteriu. Deoarece voinţa este comparată cu lucrurile, aşa cum sunt în sine. În ele însele lucrurile sunt ceva particular specific. Dar când voim ceva în mod absolut, atunci când voim ceva, luând în considerare toate circumstanţele sale particulare, înseamnă a voi în mod consecvent. Se poate deci spune că un judecător drept vrea în mod absolut spânzurarea ucigaşului, dar că el ar vrea ca acela să trăiască, în funcţie de faptul că este om. Dar acest lucru se poate numi mai curând pretenţie decât voinţă, în sens absolut. — Şi tot aşa se poate spune că Dumnezeu, ce vrea în mod absolut, face, deşi se poate ca ceea ce a vrut antecedent, să nu se facă.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că actul virtuţii cognitive există întrucât ce este cunoscut există în subiectul cunoscător. Or actul virtuţii

apetitive este îndreptat spre lucruri, aşa cum sunt ele în sine. Însă oricine poate să aibă raţiunea fiinţei şi a adevărului, este în întregime (*virtualiter*) în Dumnezeu; dar nu în totul există în lucrurile create. Aşa încât Dumnezeu cunoaşte tot adevărul; nu vrea totuşi orice bine, decât în măsura în care se vrea pe sine, în care există virtual orice bine.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că ceea ce poate împiedica o dată prima cauză de efectul său prin defectul cauzei secundare, e posibil acest lucru atunci când aceasta nu e cauza primă şi universală, cuprinzând în sine toate cauzele. Deoarece în acest caz efectul nu poate în nici un fel să se sustragă ordinei sale. Aşa e şi cu voinţa lui Dumnezeu, cum s-a spus.

CAPITOLUL 7

OARE VOINŢA LUI DUMNEZEU E SCHIMBĂTOARE ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că voinţa lui Dumnezeu ar fi schimbătoare. Căci zice Domnul (*Geneza*, VI, 7): „Îmi pare rău că am făcut pe om". Or cine se căieşte de ce-a făcut are voinţa schimbătoare. Deci Dumnezeu are voinţa schimbătoare.

2. *Pe lângă aceasta*, *Ieremia* (XVIII, 7—8) spune despre persoana Domnului: „Dacă voi zice despre un popor sau un rege că-l voi dezrădăcina, îl voi sfărâma şi-l voi pierde; şi dacă poporul acela se va pocăi de faptele sale cele rele, atunci mă voi pocăi şi eu de răul pe care mă gândeam să i-l fac". Deci Dumnezeu are o voinţă schimbătoare.

3. *Pe de altă parte*, orice face Dumnezeu face în mod voluntar. Dar Dumnezeu nu face totdeauna acelaşi lucru; căci cândva a impus observarea legilor (evreieşti), altă dată le-a interzis. Deci are o voinţă schimbătoare.

4. *De asemenea*, Dumnezeu nu din necesitate vrea ceea ce vrea, cum s-a spus, deci poate să vrea şi să nu vrea ceva. Iar tot ce are şi posibilitate contrară este schimbător; precum ce poate să fie dar poate şi să nu fie, este schimbător prin esenţă. Iar ce poate să fie aici, dar nu este, este schimbător prin loc. Deci Dumnezeu este schimbător prin voinţă.

Este însă contrar ce spune *Numerii* (XXIII, 19): „Dumnezeu nu este ca omul, să-l minţi, nici ca fiul omului ca să-i pară rău".

Răspundem spunând că voinţa lui Dumnezeu este absolut neschimbătoare. Dar în această privinţă trebuie să luăm în considerare că altceva înseamnă a-şi schimba voinţa şi altceva a voi schimbarea unor lucruri. Căci cineva poate, voinţa sa rămânând permanent neschimbătoare, ca acum să se facă un lucru şi apoi să se facă contrariul său. Doar atunci voinţa s-ar schimba, dacă cineva ar începe să vrea ceea ce mai înainte nu a voit, sau ar înceta să voiască ceea ce a voit. Acest lucru nu se poate decât printr-o presupusă schimbare din partea gândirii, sau vreo dispoziţie a însăşi substanţei voinţei. Cum însă voinţa (lui Dumnezeu) e bună, cineva poate începe să vrea altceva nou din două motive: sau că un lucru nou începe să-i pară bun, dar apoi nu mai e bun din cauza unei schimbări[24]. Aşa cum venirea frigului începe prin a fi bine să stai la foc, ceea ce mai înainte nu era bine. În alt fel, dacă îşi dă seama că lucrul cel nou este bun pentru el, ceea ce mai înainte nu ştia. Căci noi deliberăm ca să ştim ce ne este mai bine[25]. S-a arătat însă mai înainte că atât substanţa lui Dumnezeu, cât şi ştiinţa lui este absolut imuabilă.Trebuie deci ca şi voinţa să fie absolut imuabilă.

1. *La prima obiecţie* vom spune că acel cuvânt al Domnului trebuie înţeles în sens metaforic, pe măsura înţelegerii noastre. Căci noi când ne căim, anulăm ce am făcut; deşi acest lucru poate fi din schimbarea voinţei noastre. Căci cineva, fără să-şi schimbe voinţa, poate face acum ceva şi în acelaşi timp să intenţioneze ca pe urmă să-l distrugă. În acest fel Dumnezeu poate spune că se căieşte, în funcţie de opere asemenea, întrucât pe omul care-l făcuse, mai apoi l-a măturat de pe faţa pământului prin potop.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că voinţa lui Dumnezeu, care este prima cauză şi cauza universală, nu exclude cauze medii, în a căror putere stă de-a produce alte efecte. Deoarece însă toate cauzele medii nu egalează în putere cauzei prime, multe sunt în virtutea, ştiinţa şi voinţa divină, care nu sunt conţinute în cauzele inferioare, precum învierea lui Lazăr. De aci că oricine, referindu-se la cauzele inferioare, ar fi putut spune că Lazăr nu va învia. Referindu-se însă la cauza *primă* divină, ar fi putut spune că Lazăr va învia. Or Dumnezeu vrea ambele posibilităţi. Adică un fapt care trebuie să se producă în funcţie de cauzele inferioare; sau să nu se producă, în funcţie de cauza *primă*, sau

invers. Aşadar, când se spune că Dumnezeu, câteodată anunţă ceva viitor, pentru că acest lucru este conţinut în ordinea cauzelor inferioare, sau dispoziţii naturale sau merite (omeneşti), care însă nu se petrec, deoarece alta este situaţia lui din punctul de vedere al cauzei divine superioare. Aşa cum i s-a prezis lui Ezechia, „ia-ţi toate măsurile cu privire la casa ta, căci tu vei muri, nu vei mai trăi“ (după *Isaia*, XXXVIII, 1); dar acest lucru nu s-a întâmplat, deoarece din eternitate se decisese altfel prin ştiinţa şi voinţa divină, care este neschimbătoare. Pe lângă asta, spune Grigorie cel Mare (*Moralia*, XVI, 10, 37; XX, 32) că Dumnezeu poate schimba sentinţa, dar nu sfatul, adică voinţa sa. — Când deci spune „mă căiesc“, lucrul trebuie interpretat în mod metaforic, referitor la faptele oamenilor care, când nu comit ameninţările, par a se căi.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că din acea motivaţie nu se poate conclude că Dumnezeu are o voinţă schimbătoare, ci că el vrea o schimbare.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că e permis ca Dumnezeu să vrea altceva, care să nu fie de absolută necesitate, totuşi necesară prin supoziţie, pe lângă imutabilitatea voinţei divine, cum s-a spus mai sus.

CAPITOLUL 8

OARE VOINŢA LUI DUMNEZEU SE IMPUNE CU NECESITATE LUCRURILOR ?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că voinţa divină se impune lucrurilor voite cu necesitate. Căci spune Augustin (*Enchiridion*): „Nimeni nu este salvat dacă Dumnezeu n-a voit ca el să fie salvat. Trebuie deci să ne rugăm ca el să vrea, căci dacă el vrea, acest lucru se întâmplă cu necesitate“.

2. *Pe lângă aceasta*, orice cauză care nu poate fi împiedicată produce în mod necesar efectul său. Căci natura însăşi operează totdeauna în acest fel, dacă nu este împiedicată, cum spune Aristotel (*Fizica*, II).

Or voinţa divină nu poate fi împiedicată, căci spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 19): „Cine se poate împotrivi voinţei lui Dumnezeu ?". Deci voinţa lui Dumnezeu se impune cu necesitate lucrurilor voite.

3. *De aceea*, tot ce e necesar *a priori* constituie o necesitate absolută. Precum faptul că un animal moare în mod necesar, deoarece este compus din elemente contrarii. Dar lucrurile create de Dumnezeu depind de voinţa divină ca de ceva prioritar, din care derivă cu necesitate. Şi această dependenţă este adevărată, căci dacă Dumnezeu vrea ceva acest lucru se realizează, căci orice condiţionare adevărată e necesară. Urmează că tot ce Dumnezeu vrea este o necesitate absolută.

Dar este contrar faptul că toate lucrurile bune ce se produc Dumnezeu vrea să se producă. Dacă deci voinţa lui se impune lucrurilor voite cu necesitate urmează că totul se întâmplă din necesitate. În felul acesta însă piere liberul arbitru şi sfatul şi toate de acest fel.

Vom răspunde spunând că voinţa divină se impune cu necesitate tuturor lucrurilor voite de el, nu însă tuturor. Acestei raţiuni a lui Dumnezeu, unii (gânditori) au voit însă s-o pună pe seama altor cauze medii. Deoarece acestea se produc prin cauze necesare, acelea însă ce se produc prin cauze contingente sunt contingente. — Acest argument nu pare însă a fi suficient din două motive. *Primul*, că efectul oricărei cauze prime este contingent din cauza secundă, prin aceea că efectul cauzei prime este împiedicat de un defect al cauzei secunde. De exemplu, virtutea soarelui este împiedicată prin defectul plantelor. Dar nici un defect al unei cauze secunde nu poate împiedica voinţa divină să-şi producă efectul. — *Al doilea*, deoarece, dacă distincţia dintre necesar şi contingent se referă numai la cauze secundare, urmează că acest lucru e mai presus de intenţia şi voinţa divină, ceea ce este nepotrivit.

De aceea trebuie spus mai bine, că acest lucru ţine de eficacitatea voinţei divine. Cum însă o cauză a fost eficace în acţiunea sa, efectul urmează cauzei, nu numai în măsura în care se realizează, ci şi conform modului de-a se face sau de-a exista. Din debilitatea seminţei rezultă că fiul se naşte neasemănător tatălui în unele aspecte accidentale, care ţin de modul de-a exista. Cum însă voinţa divină este perfect eficace, nu numai că urmează să se realizeze cele ce Dumnezeu vrea să facă, ci chiar să se facă exact aşa cum el vrea să se facă. Vrea însă Dumnezeu ca ceva să se facă în mod necesar, şi altceva în mod

contingent, potrivit ordinei lucrurilor, pentru ca Universul să fie perfect. De aceea unele efecte au fost adaptate la cauze necesare, ce nu pot fi împiedicate, ale căror efecte vin din necesitate. Altora le-a adaptat cauze contingente, imperfecte, ale căror efecte se produc contingent. Aşadar, nu din cauza efectului voinţei lui Dumnezeu se petrec întâmplător, din cauză că sunt contingente cauzele primare, ci din cauză că Dumnezeu le-a voit aşa, pregătindu-le deci cauze contingente.

1. *La prima obiecţie*, când Augustin vorbeşte de necesitatea care există în lucrurile voite de Dumnezeu, el înţelege prin acest cuvânt nu ceva absolut, ci condiţional. El se referă la faptul că această condiţie este adevărată, anume că dacă Dumnezeu vrea acest lucru trebuie să se realizeze cu necesitate (a se face legătură cu propoziţia de mai sus: Dacă Dumnezeu ştie ceva este necesar ca acel lucru să existe).

2. *La a doua obiecţie* vom spune că din însuşi acest fapt că nimic nu se poate opune voinţei divine urmează nu numai că vor exista acele lucruri pe care Dumnezeu vrea să existe, ci chiar că ele vor exista contingent sau necesar, după cum vrea el.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că cele posterioare îşi au necesitatea în cele anterioare, după principiul priorităţii. De unde reiese că cele ce există prin voinţa divină au o astfel de necesitate, aşa cum vrea Dumnezeu să aibă, adică fie absolută, fie numai condiţională. Aşa că nu toate au o necesitate absolută[26].

CAPITOLUL 9

OARE DUMNEZEU VREA RĂUL ?

La al nouălea capitol procedăm aşa: 1. Pare că voinţa lui Dumnezeu ar înclina spre rău. Dar orice lucru care se petrece, Dumnezeu îl vrea. Dar orice rău care se face este un bine; căci zice Augustin (*Enchiridion*, 96): „Oricât de rele sunt cele ce sunt rele, într-o măsură nu sunt bune; totuşi, deşi nu sunt bune, ba chiar sunt rele, este bine“. Deci Dumnezeu vrea răul.

2. *Pe lângă aceasta*, Dionysios spune (*De Div. Nom.*, IV): „Răul va fi ajutător la perfecţiunea (Universului)". Şi Augustin spune (*Enchiridion*, 10,11): „Frumuseţea admirabilă a Universului constă din toate (elementele) ce îl compun; aşa încât chiar ce se numeşte *rău*, bine organizat şi pus la locul potrivit, duce la rezultate mai bune, încât plac mai mult şi sunt mai de lăudat, comparate cu alte rele". Dar Dumnezeu vrea tot ce concură la perfecţiunea şi frumuseţea Universului, deoarece acesta este lucrul pe care-l vrea Dumnezeu în mai mare măsură cu privire la creaturile sale. Deci Dumnezeu vrea răul.

3. *De asemenea*, dacă se întâmplă sau nu se întâmplă lucruri rele, sunt lucruri opuse şi contradictorii. Dar Dumnezeu nu vrea să se întâmple lucruri rele şi atunci când se petrec totuşi rele pare că nu totdeauna voinţa lui Dumnezeu se îndeplineşte. Deci Dumnezeu vrea să se întâmple lucruri rele.

Dimpotrivă, Augustin spune (*Octoginta trium Quaest.*, 3): „Întru nimic nu se face un om mai ticălos prin acţiunea unui om înţelept; şi întrucât Dumnezeu este mai înţelept decât un om înţelept, cu mult mai puţin deci prin acţiunea lui Dumnezeu nu poate face ceva mai rău pentru un om. Căci, când se spune că cineva face ceva înseamnă că el vrea". Aşadar, nu prin voinţa lui Dumnezeu devine omul mai rău. Este neîndoielnic însă că orice rău face pe altul mai rău. Deci Dumnezeu vrea răul.

Răspund spunând că sensul binelui concordă cu sensul dezirabilului, cum s-a spus mai sus, răul însă se opune binelui. Este deci imposibil ca ceva rău, ca atare, să fie dorit, nici ca dorinţă naturală, nici ca dorinţă animală, nici intelectuală, de către voinţă[27]. Deci prin accident ceva rău nu poate fi dorit, întrucât ar avea un final bun. Şi acest lucru poate apărea în ceva dorit. Dar nici un agent natural nu tinde niciodată să împiedice sau să corupă ceva, ci forma căreia îi e consecventă o lipsă a altei forme şi care generează ceva care constituie coruperea altei forme. Leul care ucide cerbul o face ca să mănânce, fapt căruia îi urmează uciderea cerbului. La fel desfrânatul intenţionează distracţia, căreia îi urmează urâţenia păcatului.

Răul însă, care se alătură la un bine, constituie privaţiunea de la alt bine. Niciodată deci nu este dorit răul, nici prin accident, ci doar binele căruia i se alătură răul; mai mult este dorit un bine care este împiedicat de un rău. Dumnezeu însă nici un alt bine nu voieşte decât bunătatea lui; uneori vrea un bine mai mult decât un alt bine. În consecinţă, răul unei greşeli (*malum culpae*) care ar bara drumul spre bunătatea divină,

Dumnezeu nu-l vrea în nici un fel[28]. Dar defectul răului natural, sau răul pedepsei îl vrea, voind astfel binele ce urmează unui asemenea rău; precum voind justiţia vrea pedeapsa şi voind să se păstreze ordinea naturii vrea ca ceva din natură să fie distrus.

1. *La prima obiecţie* vom spune că unii au spus că lui Dumnezeu îi stă în putere să nu vrea răul, să vrea totuşi să existe rele şi să se întâmple. Acest lucru îl spuneau deoarece unele lucruri, rele în sine, sunt programate spre un bine. Şi credem că în ordinea unor lucruri sunt implicate aspecte care sunt numite *rele* ce există sau se întâmplă (*mala esse vel fieri*). Dar acest lucru nu este just spus, deoarece răul nu este orientat spre bine prin sine, ci din întâmplare. Este străină de intenţia păcătosului ideea că din acest păcat va ieşi un bine[29], precum a fost străin de intenţia tiranilor, ca din persecuţiile lor să strălucească răbdarea martirilor. De asemenea, nu se poate spune că o astfel de orientare spre bine să fie cuprinsă în formula prin care se proclamă că orice rău existent sau produs este bun. Căci nimic nu poate fi judecat după cele ce conţine prin accident, ci după cele ce-i aparţin prin forţa sa[30].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că răul nu colaborează la perfecţiunea şi strălucirea Universului decât întâmplător (*per accidens*), cum s-a spus. De aici reiese că cele ce spune Dionysios, că răul contribuie la perfecţiunea Universului, este o concluzie trasă din supoziţii nepotrivite[31].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că „este permis să se întâmple rele şi să nu se întâmple" — sunt două lucruri care se contrazic. Totuşi, a voi să se întâmple rele şi a voi să nu se întâmple nu se opun în mod absolut, dacă amândouă sunt afirmative. Dumnezeu însă nici nu vrea să se întâmple rele, nici nu vrea să nu se întâmple rele, ci doar vrea să îngăduie să se întâmple rele. Deci Dumnezeu este bun.

CAPITOLUL 10

OARE DUMNEZEU ARE LIBER ARBITRU ?

La al zecelea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că Dumnezeu nu are liber arbitru. Căci spune Hieronymos în omilia *De Filio Prodigo*,

Ep. 21: „Singur Dumnezeu există, în care păcatul nu există şi nici nu poate exista; alte fiinţe, care au liber arbitru, pot înclina spre ambele părţi".

2. *De asemenea*, liberul arbitru este o însuşire a raţiunii şi voinţei, care alege binele sau răul. Dar Dumnezeu nu vrea răul, cum s-a spus. Deci Dumnezeu nu are liber arbitru.

Dar este împotrivă ce spune Ambrosius (*De Fide Cathol.*, VI): „Duhul sfânt împarte darurile sale cum vrea, adică prin liberul arbitru al voinţei sale, nu supus necesităţii".

Răspundem spunând că noi oamenii avem liber arbitru cu privire la cele ce voim nu în mod necesar sau din instinctul natural. Nu avem însă liber arbitru în voinţa noastră de-a fi fericiţi, facem acest lucru din instinct natural. De asemenea şi alte vieţuitoare, care sunt conduse de instinctul natural, nu spun că sunt mişcate de liber arbitru. Cum însă Dumnezeu vrea propria bunătate în mod necesar, altele însă nu din necesitate, cum s-a spus, ci cu privire la cei ce nu vor, prin liber arbitru.

1. *La prima obiecţie* vom spune că Hieronymos pare că exclude din Dumnezeu liberul arbitru, nu însă în mod absolut, ci numai cu privire la cele ce se referă la păcat.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că precum răul este numit păcat, deoarece se opune bunătăţii divine prin care Dumnezeu voieşte totul, cum s-a spus mai sus, totuşi e limpede că este imposibil ca el să vrea răul păcatului. El are însă în sine puterea de-a alege într-un fel sau altul, întrucât el poate voi ca ceva să existe sau să nu existe. Aşa cum noi, fără a păcătui, putem să vrem să stăm (în picioare sau aşezaţi) sau să nu vrem.

CAPITOLUL 11

OARE SE POATE DISTINGE ÎN DUMNEZEU O VOINŢĂ PRIN SEMNE?

La al unsprezecelea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că la Dumnezeu nu s-ar putea distinge o voinţă prin semne. Căci precum voinţa lui Dumnezeu este cauza lucrurilor, tot aşa este ştiinţa lui. Dar nu se distinge vreun semn din partea ştiinţei divine.

2. *De asemenea*, orice semn care nu concordă cu voinţa căreia îi e semn este fals. Dacă deci semnele care marchează numai aproximativ voinţa divină nu corespund voinţei divine sunt false. Dacă însă concordă sunt semnificaţii inutile[32]. Nu există deci semne anume care să exprime voinţa divină.

Dar aceste ipoteze contrazic faptul că voinţa lui Dumnezeu e unică, cum este şi esenţa sa. Câteodată ea este însă semnificată la plural, cum spune (*Psalmi*, CX, 2): „Mari sunt lucrurile Domnului şi minunate în toate sunt *voile* lui“*. Aşadar, uneori se ia câte un semn al voinţei divine ca însăşi voia lui.

Răspundem spunând că la Dumnezeu unele spuse se interpretează în sens propriu, altele în sens metaforic, cum s-a spus mai sus. Când însă unele pasiuni umane sunt atribuite pasiunii divine în mod metaforic, acest lucru se face prin asemănarea efectelor. Căci unde acest fapt este un semn al unei asemenea pasiuni la noi, în mod metaforic se atribuie numele acelei pasiuni şi lui Dumnezeu; precum la noi, cei furioşi obişnuiesc să pedepsească şi pedeapsa însăşi este semn al mâniei. De aceea, însăşi pedeapsa capătă numele de *mânie*, când este atribuită lui Dumnezeu. La fel, ceea ce trebuie să fie în noi semn al voinţei, câteodată se atribuie metaforic voinţei divine. Precum, când cineva îşi propune ceva înseamnă că acel lucru vrea să se facă, pentru acest motiv, când o dată prezicerea divină se consideră în mod metaforic drept voinţa lui Dumnezeu, conform *Evanghelia după Matei,* VI, 10: „Fie voia Ta precum în cer şi pe pământ“. Dar între voinţă şi mânie rămâne această diferenţă. Mânie nu se atribuie niciodată lui Dumnezeu în sens propriu. Căci sensul principal al ei include pasiune, iar voinţa în sens propriu se atribuie lui Dumnezeu. Aşadar, la Dumnezeu se distinge o voinţă în sens propriu şi o voinţă în sens metaforic. Voinţa de-a face bine are sensul propriu, iar voinţa în sens metaforic spus se numeşte voinţa prin semne, fiindcă însuşi semnul voinţei se numeşte voinţă.

1. *La prima obiecţie* vom spune deci că ştiinţa (lui Dumnezeu) nu este cauza tuturor lucrurilor ce se întâmplă, decât dacă au loc prin intermediul voinţei (divine). Dar noi (oamenii) nu facem ceea ce ştim, ci doar cele ce voim (să facem).

* Textul pare puţin obscur, putând fi tradus şi : „Lucrurile Domnului sunt mari; ele sunt căutate (dorite) pentru toate bucuriile lor“.

2. *La a doua obiecție* vom spune că noi numim semne ale voinței divine, nu pentru că sunt semne a ceea ce vrea Dumnezeu, ci pentru că cele ce la noi sunt semne ale voinței le atribuim sensul de semne ale voinței divine. După cum deci o pedeapsă nu e un semn că în Dumnezeu ar fi mânie, ci întrucât însuşi sensul *pedeapsă*, care la noi e un semn al mâniei, o numim *mânie* când ne referim la Dumnezeu.

CAPITOLUL 12

ESTE OARE POTRIVIT SĂ ATRIBUIM VOINȚEI DIVINE CINCI SEMNE?

La al doisprezecelea capitol procedăm aşa: 1. S-ar părea că e nepotrivit să stabilim cu privire la voința divină cinci semne, adică: interzicere, poruncă, sfat, acțiune şi îngăduință. Căci aceleaşi lucruri pe care nouă ni le porunceşte şi ne sfătuieşte pe noi Dumnezeu, le şi duce la îndeplinire în noi adesea. Şi aceleaşi ce interzice adesea le permite. Aşadar, nu ar trebui ca aceiaşi termeni să fie puşi în opoziție.

2. *De asemenea*, Dumnezeu nimic nu face decât voind, cum spune *Cartea înțelepciunii lui Solomon* (XI, 25-26)*. Dar voința prin semne se deosebeşte de voința de-a face bine (*beneplaciti*). De aceea acțiunea nu trebuie inclusă în voința prin semne, ci în cealaltă.

3. *La fel*, acțiunea şi permisiunea se raportează în comun la toate creaturile, căci Dumnezeu acționează în toate şi în toate permite să se petreacă unele lucruri. Dar poruncă şi sfat şi interdicție se adresează numai unei creaturi raționale. Deci (aceşti termeni) nu intră împreună într-o singură categorie, după cum nu țin de aceeaşi ordine a lucrurilor.

*„Şi cum ar fi rămas ceva dacă nu ai fi voit tu ? Sau cum ar dăinui dacă n-ar fi fost chemat de tine la ființă ? Dar tu ierți tuturor, că toate ale tale sunt, Stăpâne, iubitorule de suflete". (Trad. *Bibliei*, ediția 1968 a Institutului Biblic, Bucureşti).

4. *De asemenea*, răul apare pe mai multe căi decât binele, căci binele se petrece într-un singur fel, iar răul în toate felurile, cum spune Filosoful (*Etica*, II, 6) şi Dionysios (în *De Div. Nom.*, IV). Este deci nepotrivit să atribuim răului un singur semn — interzicerea, cât timp binelui i se atribuie două semne, adică poruncă şi sfat (*consilium*).

Răspund spunând: în acest fel numim semne pe acelea prin care, în mod obişnuit voim să demonstrăm voinţa noastră. Or, cineva poate declara că vrea ceva, fie prin proprie voinţă, fie prin a altuia. Numim *prin sine însuşi* când cineva face ceva, fie direct, fie indirect şi prin accident. *Direct*, când cineva acţionează din proprie iniţiativă şi acest fel de acţiune o numim *semnul acţiunii*. *Indirect* însă: întrucât nu împiedică o acţiune a altuia. Căci cel ce nu împiedică o acţiune se numeşte *acţionar incidental*, cum se spune la *Fizica*, VIII, 4. Şi această situaţie se numeşte *semn prin permitere* (*permissio*). Prin altul însă, când cineva declară că el vrea să facă ceva prin altcineva, în măsura în care porunceşte altuia să facă ceva anume, fie prin înduplecare (*inductione*) necesară, care se face prin poruncă dată subiectului ca să facă ceea ce vrea el prin interzicere (*prohibitio*) de-a face contrariu; fie prin altă înduplecare, prin convingere, ceea ce ţine de sfat (*consilium*).

Aşadar, deoarece prin aceste modalităţi se arată că *cineva* vrea *ceva*. Pentru acest motiv, aceste cinci modalităţi sunt date uneori voinţei divine, drept semne ale voinţei (*signa voluntatis*). Când însă porunca şi sfatul şi interzicerea sunt numite *voinţa divină*, se fac referindu-se la ce spune (*Evanghelia după Matei*, VI, 10): „Facă-se voia Ta, precum în cer şi pe pământ". Când însă este vorba de îngăduinţă (*permissio*) sau acţiune (*operatio*) ca denumire a voinţei lui Dumnezeu, se referă la cele spuse de Augustin (*Enchiridion*, 95): „Nimic nu se întâmplă decât dacă Cel Atotputernic vrea să se întâmple, fie că permite să se întâmple, fie că le face chiar el".

Se poate spune deci că permisiunea şi acţiunea se referă la prezent. Permisiunea se referă la rău, iar acţiunea se referă la bine. Cât priveşte viitorul însă, interzicerea se referă la rău. Cu privire la binele necesar, îi corespunde *porunca*, iar cu privire la bunătatea nemărginită, îi corespunde *sfatul*.

1. *La prima obiecţie* vom spune că nimic nu împiedică faptul ca, în aceeaşi situaţie, să se poată denumi *voinţa* cuiva în moduri diferite,

căci se găsesc multe cuvinte cu aceeaşi semnificaţie. Deci nimic nu se opune ca acelaşi lucru să fie obiect al poruncii sau al acţiunii, al interzicerii sau al permisiunii.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că, după cum se poate atribui lui Dumnezeu o voinţă în mod metaforic, ceva care nu se poate accepta în mod propriu, pentru voinţa divină, după cum i se poate atribui, tot în sens metaforic, ceva ce el vrea în mod propriu. Deci nimic nu interzice ca, în privinţa aceluiaşi lucru, să fie vorba de o voinţă de-a face bine şi de-o voinţă a semnului. Trebuie totuşi să precizăm că prin acţiune (*operatio*) trebuie să înţelegem totdeauna voinţa de-a face bine spre deosebire de poruncă sau sfat, deoarece în primul caz este vorba de prezent, în celălalt caz de viitor. Apoi, deoarece această acţiune este prin sine un efect al voinţei, iar aceea prin altul, cum s-a spus.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că o creatură raţională este stăpână pe actele sale; de aceea i se atribuie semne speciale ale voinţei divine, întrucât Dumnezeu porunceşte creaturii raţionale să acţioneze prin propria voinţă. Dar alte creaturi nu acţionează decât prin porunca divină, de aceea la ele nu poate fi vorba de poruncă şi permisie.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că orice rău al păcatului poate interveni în multe feluri, având totuşi în comun că sunt în dezacord cu voinţa divină; şi de aceea acestui semn cu privire la rău i se spune *interzicere*. Dar lucrurile bune au diferite relaţii cu bunătatea divină. Deoarece sunt unele fără de care nu putem să ne bucurăm de roadele divinei bunătăţi, referitor la poruncă (*praeceptum*). Sunt însă şi unele pe care le urmăm mai desăvârşit şi referitor la ele avem sfatul. — Am putea spune că numim *sfat* nu numai referitor la lucruri mai bune de obţinut, ci chiar cu privire la evitarea unor rele mai mici.

QUAESTIO XX

DESPRE IUBIREA LUI DUMNEZEU

De acum înainte trebuie să cercetăm despre cele ce se referă în mod absolut la voinţa lui Dumnezeu. Or, în sectorul sentimental al sufletului nostru se găsesc şi *pasiuni*, ca bucurie şi dragoste, şi altele de felul acesta şi însuşiri care se numesc *virtuţi morale*, ca dreptatea, tăria şi altele. Deci mai întâi vom cerceta despre iubirea lui Dumnezeu şi apoi despre dreptatea şi mila (*misericordia*) lui Dumnezeu.

La prima problemă se pun patru aspecte: 1. Dacă în Dumnezeu este dragoste. — 2. Dacă el iubeşte toate lucrurile. — 3. Dacă iubeşte un lucru mai mult decât altul. — 4. Dacă iubeşte mai mult lucrurile mai bune.

CAPITOLUL 1

DACĂ EXISTĂ DRAGOSTE ÎN DUMNEZEU

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare că în Dumnezeu nu există dragoste, căci la Dumnezeu nu există pasiuni. Or dragostea e o pasiune. Deci la Dumnezeu nu există.

2. *De asemenea*, dragostea, ura, tristeţea şi altele de acest fel sunt divizate şi contradictorii. Dar tristeţea şi ura nu se atribuie lui Dumnezeu decât în mod metaforic. Deci la fel dragostea.

3. *De asemenea*, Dionysios spune (*De Div. Nom.*, IV): „Dragostea este o forţă unitară şi unificatoare". Or, aşa ceva nu poate să aibă loc în Dumnezeu, care este desăvârşit. Deci la Dumnezeu nu este dragoste.

Dar această supoziţie *este contrazisă* de spusele Apostolului (*Epistola către Ioan*, IV, 16), că „Dumnezeu este dragoste".

Răspundem spunând că este necesar să considerăm că în Dumnezeu este dragoste. Mai întâi că prima mişcare a voinţei şi a oricărei facultăţi apetitive este dragostea. Cum însă acţiunile voinţei şi oricărei facultăţi apetitive tinde spre bine şi rău, ca obiecte proprii (esenţiale). Binele este însă mai important şi prin sine este obiectivul voinţei şi dorinţei. Răul însă este secundat şi indirect, întrucât adică se opune binelui. Trebuie deci, în mod natural, ca în actele voinţei şi dorinţei să fie prioritare tendinţele spre bine, decât cele spre rău. Aşa cum bucuria este preferabilă tristeţii şi iubirea urii. Totdeauna ceea ce este prin sine este prioritar faţă de ceea ce se face prin altul.

De asemenea, ceea ce este comun, în mod natural este prioritar; astfel, şi intelectul are prioritate în treptele spre adevărurile generale faţă de adevărurile particulare. Sunt însă unele acţiuni ale voinţei şi dorinţei care se referă la bine în condiţii oarecum speciale. Astfel, bucuria şi plăcerea se referă la binele prezent şi obţinut; dorinţa însă şi speranţa se referă la un bine neobţinut încă. Dragostea însă se referă la un bine general, fie că este deja obţinut sau nu. Aşadar, dragostea este în mod natural primul act al voinţei şi dorinţei.

Şi pentru aceea, toate celelalte mişcări apetitive presupun dragostea drept prima rădăcină. Nimeni însă nu doreşte altceva decât binele iubit. Nici nu se bucură de altceva decât de binele iubit. Ura însă nu se referă decât la ceea ce este contrar binelui iubit. La fel tristeţea şi altele de acest fel se referă în mod clar la iubire, ca principiu prim. Aşadar, oriunde este voinţă sau dorinţă trebuie să existe iubire: căci dacă se suprimă prima (iubirea) se suprimă şi toate celelalte. Este clar deci că în Dumnezeu există voinţă. Deci este necesar să presupunem în el iubire.

1. *La prima obiecţie* spunem că puterea cognitivă nu acţionează decât prin mijlocirea dorinţei. Şi, cum în noi raţiunea universală acţionează prin mijloace particulare, cum se spune (*De anima*, III, 2), tot aşa apetitul intelectiv care se numeşte voinţă acţionează în noi prin mijlocirea apetitului sensitiv. De aici primul motiv corporal la noi e apetitul sensitiv. Urmează că totdeauna acţiunea apetitului sensorial

este însoţită de altă transformare corporală, în special inima, care este principalul principiu al mişcării la animal. Aşadar, actele apetitive senzoriale, întrucât produc schimbări corporale, sunt numite pasiuni, nu însă actele de voinţă. Dar iubirea şi bucuria şi plăcerea, dacă se folosesc aceste cuvinte ca semnificând acţiuni ale apetitului sensitiv, sunt pasiuni. Nu însă şi atunci când semnifică acţiuni ale apetitului intelectiv. Şi aşa trebuie înţelese când se referă la Dumnezeu. De aici şi cele ce spune Filosoful (*Etica*, VII, 14) că „Dumnezeu se bucură printr-o unică şi simplă operaţiune". Deci, prin aceeaşi raţiune, fără pasiune, el iubeşte.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că în pasiunile apetitului sensorial se ia în considerare o transformare materială, adică una corporală, ceva formal, care este parte a apetitului. După cum *ura* (cum se spune în *De anima*, I, 1) este afluxul sângelui în inimă sau ceva de acest gen, esenţial este însă apetitul răzbunării. Şi la fel, ca parte a ceva ce este formal (în pasiuni), în care sunt desemnate oarecare imperfecţiuni; precum în dorinţă (este inclusă) ideea unui bine neobţinut. Şi aceeaşi motivaţie în *ură*, care presupune tristeţe. Unele pasiuni însă nu implică nici o imperfecţiune, aşa cum sunt iubirea şi bucuria. Aşadar, nici una dintre aceste motivaţii materiale nu se potrivesc în referire la Dumnezeu, cum s-a spus. Acelea care conţin în ele o imperfecţiune, chiar numai formală, nu pot fi atribuite lui Dumnezeu decât metaforic, prin asemănarea efectelor, cum s-a spus. Cele însă care nu conţin nici o imperfecţiune formală se pot atribui cu drept cuvânt lui Dumnezeu, precum iubirea şi bucuria, fără ideea de pasiune, cum s-a spus.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că acţiunea iubirii, totdeauna înclină în două direcţii: adică spre binele pe care cineva îl vrea altuia; şi căruia i se vrea binele. De aici reiese că după cum se iubeşte pe sine vrea binele său. Şi, dacă acel bine vrea să-l unească cu altul, în măsura posibilului, în acest sens numim *iubire* o voinţă unitivă, chiar în Dumnezeu, dar fără vreo compoziţie de elemente, căci acel bine pe care şi-l vrea sieşi, nu este altceva decât el însuşi, care e prin esenţă bun, cum s-a spus. În măsura însă în care cineva iubeşte pe altcineva, îi vrea binele aceluia. Şi deci se foloseşte cuvântul de referinţă la sine, referindu-se la binele altuia, ca la al său propriu. Tot aşa se spune de iubire că este unificatoare, deoarece când cineva îşi apropie de sine pe cineva, se referă la el ca la el însuşi. Chiar iubirea divină este unificatoare, dar fără vreo adăugire a altor elemente din sine, întrucât Dumnezeu vrea tuturor binele[33].

CAPITOLUL 2

OARE DUMNEZEU IUBEŞTE TOATE CELE CE EXISTĂ ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu nu iubeşte tot ce există. Căci spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV) că iubirea pune pe cel iubit exterior lui, ca şi cum s-ar transfera pe sine în cel iubit de sine. Este însă nepotrivit a spune că Dumnezeu iese din sine şi se transformă în altceva. Este deci nepotrivit a spune că Dumnezeu ar iubi altceva decât pe sine.

2. *Pe lângă aceasta*, iubirea lui Dumnezeu este eternă. Dar toate cele ce sunt altceva decât Dumnezeu nu sunt eterne decât în Dumnezeu. Deci Dumnezeu nu iubeşte alte lucruri decât întru sine. Dar întrucât cele ce sunt în sine nu sunt altceva decât sine. Deci Dumnezeu nu iubeşte altceva decât pe sine însuşi.

3. *De asemenea*, iubirea este de două feluri: patimă excesivă sau prietenie. Dar Dumnezeu nu iubeşte creaturile iraţionale cu o iubire pătimaşă, deoarece n-are nevoie de nimic din afara sa, nici chiar de-o iubire prietenească nu se poate vorbi să aibă faţă de lucrurile iraţionale, cum spune Filosoful (*Etica*, VIII, 2, 11). Deci Dumnezeu nu iubeşte toate fiinţele şi lucrurile existente.

4. *Mai apoi*, se spune în *Psalmi* (V, 7): „Tu, Doamne, urăşti pe cei ce săvârşesc fărădelegi". Nimeni însă nu poate să urască şi să iubească în acelaşi timp. Deci Dumnezeu nu iubeşte toate lucrurile.

Dar această părere este *contrazisă* de cele ce spune *Cartea înţelepciunii lui Solomon* (XI, 24): „Tu iubeşti toate care există şi nu urăşti nimic din cele ce ai făcut"[34].

Răspundem spunând că Dumnezeu iubeşte toate cele ce există. Căci tot ce există, întrucât există, sunt bune, însăşi existenţa oricărui lucru, de asemenea orice perfecţiune a sa. S-a arătat mai sus că voinţa lui Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, deci trebuie ca, întrucât ceva are existenţă, sau ceva bun (în sine), are prin voinţa lui Dumnezeu. Aşadar, oricărui lucru existent Dumnezeu îi voieşte binele. Urmează că a iubi nu e altceva decât a vrea binele altuia; este clar deci că Dumnezeu iubeşte toate cele ce există.

Dar această iubire nu este la fel cu a noastră. Deoarece însă voința noastră nu este cauza bunătății lucrurilor, căci este acționată numai ca propriul său obiect, pe când a noastră, prin faptul că voim un bine cuiva, nu este deci cauza bunătății însăși. Din contra, bunătatea lui (Dumnezeu), fie adevărată, fie doar presupusă, produce iubirea pe care noi o voim și conservarea binelui pe care-l are și câștigarea binelui pe care nu-l are și spre care noi tindem. Dar iubirea lui Dumnezeu este cauza care imprimă și creează bunătatea în lucruri.

1. *La prima obiecție* vom spune că cine iubește face ca ceva din el să fie transmis în cel iubit, întrucât vrea binele celui iubit și acționează prin propria sa providență, ca și cum ar fi pentru sine. Așa spune și Dionysios (*De Div. Nom.*, IV): „Cutezător este să se spună că cel care e însăși cauza tuturor lucrurilor, în nemărginita bunătate a iubirii sale, face ca să iasă din sânul său tuturor celor ce există din bunătățile sale".

2. *La a doua obiecție* vom spune că, desigur că creaturile nu ar fi existat decât în Dumnezeu însuși din veci; totuși prin faptul că au existat din veci în Dumnezeu, din veci Dumnezeu le-a cunoscut lucrurile în felurile lor proprii, și prin acest fapt le-a iubit. Tot așa și noi, prin asemănarea cu ceea ce există în noi cunoaștem lucrurile existente în ele însele.

3. *La a treia obiecție* vom spune că prietenia nu poate avea loc decât cu creaturi raționale, în care există capacitatea de-a fi iubitoare și deci a împărtăși cu noi activitățile vieții, de-a împărtăși ce se va întâmpla, bine sau rău, după norocul și fericirea fiecăruia, conform șansei proprii de bunăvoință a norocului. Însă creaturile neraționale nu pot să se înalțe până la a iubi pe Dumnezeu, nici să comunice cu viața intelectuală și fericită în care trăiește Dumnezeu. Deci, Dumnezeu, propriu vorbind, nu iubește creaturile iraționale cu o iubire prietenească, ci cu o iubire aproximativ de dorință, întrucât le pune pe ele în slujba creaturilor raționale, sau chiar în slujba sa proprie. Nu însă ca și cum ar avea nevoie de ele, ci din pricina bunătății sale și folosința noastră. Căci putem dori ceva și pentru noi și pentru alții.

4. *La a patra obiecție* vom spune că nimic nu împiedică pe cineva să poată simți unul și același lucru, fie iubire, fie ură. Dumnezeu însă iubește și pe cei păcătoși, întrucât sunt ființe raționale și au această existență chiar de la el. Dar ca păcătoși nu sunt deficitari de existență și în această privință Dumnezeu nu este în ei. De unde se și spune că, sub acest raport, Dumnezeu îi urăște.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU IUBEŞTE ÎN MOD EGAL TOATE FIINŢELE ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu iubeşte în mod egal toate lucrurile. Căci se spune în *Scriptură*: „Dumnezeu poartă de grijă în mod egal tuturor". Dar providenţa ce Dumnezeu o poartă lucrurilor provine din iubirea lui de lucruri. Deci iubeşte în mod egal toate lucrurile.

2. *Mai mult*, iubirea lui Dumnezeu este însăşi esenţa sa. Dar esenţa lui nu conţine nici mai mult (*magis*), nici mai puţin (*minus*). Deci nici iubirea lui. Aşadar, nici nu iubeşte pe unii mai mult şi pe alţii mai puţin.

3. *De asemenea*, precum iubirea lui Dumnezeu se extinde la toate lucrurile create, tot aşa şi ştiinţa şi voinţa lui. Dar referitor la Dumnezeu nu se spune că ştie ceva mai mult ca altceva, nici că vrea mai mult. Aşadar, nici nu iubeşte pe cineva mai mult decât pe alţii.

Dar ceva contrar spune Augustin (*Tract.*, 110): „Dumnezeu iubeşte tot ce a făcut şi între acestea iubeşte mai mult creaturile raţionale. Şi dintre acestea mai mult pe acelea care sunt membre ale Fiului său Unul născut şi mult mai mult pe însuşi Unul Născut al său".

Răspundem spunând că *a iubi* înseamnă a vrea binele altuia şi acest lucru poate fi înţeles în două feluri: a iubi ceva mai mult sau mai puţin. Un fel din partea însuşi actului de voinţă, care poate fi mai mult sau mai puţin intensă. Dar Dumnezeu nu iubeşte pe cineva mai mult decât pe alţii, deoarece pe toţi îi iubeşte printr-un singur şi simplu act de voinţă şi totdeauna în acelaşi fel. Alt fel, din partea însuşi binelui care iubeşte pe cine vrea. Şi astfel spunem că iubim pe cineva mai mult ca pe altcineva, căruia îi voim mai mult binele, chiar dacă n-ar fi cu o voinţă mai intensă[35]. În acest fel e necesar să spunem că Dumnezeu iubeşte pe cineva mai mult ca pe alţii. Cum însă iubirea lui Dumnezeu este cauza bunătăţii lucrurilor, cum s-a spus, ceva n-ar fi mai bun ca altceva, dacă Dumnezeu nu ar vrea pentru unul mai mult bine decât pentru altul.

1. *La prima obiecţie* spunem că atunci când se spune că Dumnezeu are grija tuturor, în mod egal, nu înseamnă că el acordă tuturor grijă în mod egal, ci că administrează toate în mod egal prin înţelepciunea şi bunătatea sa.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că acea motivaţie porneşte din intensitatea iubirii ca parte a actului de voinţă, care este esenţa divină. Însă binele pe care el îl vrea creaturilor sale nu este de esenţă divină. De aceea nimic nu-l împiedică să crească sau să scadă în intensitate.

3. *La a treia obiecţie* spunem că *a înţelege* şi *a voi* semnifică un singur act. Nu se includ însă în semnificaţia sa alte elemente a căror diversitate s-ar putea spune că determină, mai mult sau mai puţin, ştiinţa şi voinţa divină. Şi aşa am spus despre iubire ce trebuia spus[36].

CAPITOLUL 4

OARE DUMNEZEU IUBEŞTE ÎNTOTDEAUNA MAI MULT PE CELE MAI BUNE ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu nu iubeşte totdeauna mai mult pe cele mai bune (lucruri făcute). Este însă clar că Hristos este mai bun ca întregul neam omenesc, deoarece este Dumnezeu şi Om. Dar Dumnezeu iubeşte mai mult neamul omenesc decât pe Hristos, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 32): „Propriul său Fiu nu l-a cruţat, ci l-a dat pentru noi toţi". Deci Dumnezeu nu iubeşte totdeauna pe cei mai buni.

2. *La fel*, îngerul e mai bun ca un om, cum se spune în *Psalmi*, VIII, 6: „Micşoratu-l-ai numai puţin faţă de înger". Dar Dumnezeu iubeşte mai mult pe om decât pe înger, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Evrei*, II, 16): „Căci nicidecum nu a luat în seamă îngerii". Deci Dumnezeu nu totdeauna iubeşte mai mult pe cei mai buni.

3. *La fel*, Petru a fost mai bun decât Ioan, deoarece iubea mai mult pe Hristos.Deci Domnul ştiind că acest lucru e adevărat a întrebat pe Petru: „Simone al lui Iona, mă iubeşti tu mai mult decât acesta ?" (*Evanghelia după Ioan*, XXI, 15). Şi totuşi Hristos a iubit mai mult pe Ioan decât pe Petru, după cum spune Augustin tot acolo (*Evanghelia după Ioan*, XXI, 17): „Simone al lui Iona, mă iubeşti ?" (XXI, 20), comentează: „Prin acest semn Ioan este distins dintre ceilalţi apostoli, nu pentru că el îl iubea, ci că el îl iubea mai mult decât ceilalţi". Deci Dumnezeu nu totdeauna iubeşte pe cei mai buni.

4. *Mai apoi*, cel inocent este mai bun decât un păcătos care s-a pocăit, căci pocăinţa e secunda scândură de salvare după naufragiu, cum spune Hieronymos (în *Isaia*, 3): Dar Dumnezeu iubeşte mai mult pe penitent decât pe inocent, şi se bucură mai mult de el, cum se spune (la *Evanghelia după Luca*, XV, 17): „Vă spun vouă că mai multă bucurie este în cer pentru un păcătos care se pocăieşte, decât pentru nouăzeci şi nouă de drepţi, care n-au nevoie de pocăinţă". Deci Dumnezeu nu totdeauna iubeşte mai mult pe cei mai buni.

5. *De asemenea*, este mai bine să fii just preştiut de Dumnezeu decât un păcătos predestinat. Dar Dumnezeu iubeşte mai mult pe păcătosul predestinat, pentru că lui îi voieşte mai mult bine, adică viaţa eternă. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubeşte mai mult pe cei mai buni.

Dar acest lucru este *contrazis* de *Eclesiast*, XIII, 19: „orice animal iubeşte pe cel asemenea sieşi". Dar orice fiinţă, cu cât e mai bună, cu atât mai asemănătoare e lui Dumnezeu. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubeşte mai mult pe cei mai buni.

Răspundem spunând că este necesar a adăuga, cum s-a spus mai sus, că Dumnezeu iubeşte mai mult pe cei mai buni. S-a spus însă mai sus că Dumnezeu iubeşte mai mult ceva ce nu este nimic altceva decât binele voit de el. Voinţa lui Dumnezeu însă este cauza bunătăţii în lucruri şi deci, printre ele sunt mai bune acele cărora Dumnezeu le vrea mai mult bine. De unde urmează că iubeşte mai mult pe cei mai buni.

1. *La prima obiecţie*, spunând că Dumnezeu iubeşte pe Hristos, nu numai mai mult ca întregul neam omenesc, ba chiar mai mult ca întregul Univers al creaturilor. Deoarece adică îi doreşte mai mult bine, i-a dat adică numele său, care e mai presus de orice nume (*Epistola către Filipeni*, II, 9), căci este Dumnezeu adevărat. Şi nimic

nu scade din această măreţie faptul că Dumnezeu l-a dat morţii pentru mântuirea neamului omenesc; din contra, prin acest fapt a devenit un învingător glorios: „Stăpânirea a fost pusă pe umărul său“ (*Isaia*, IX, 6).

2. *La a doua obiecţie* vom spune că natura umană, unită cu Dumnezeu, prin Verbul Divin în persoana lui Hristos, conform profeţiilor, este iubită de Dumnezeu mai mult decât îngerii; şi e mult mai bună, prin maxima raţiune a unirii (cu Hristos). Dar dacă am vorbi de natura umană în general, comparând-o cu cea a îngerilor, în funcţie de ordinea spre graţie şi glorie, s-ar găsi o egalitate, căci ar fi aceeaşi măsură pentru om şi înger, cum spune *Apocalipsa* (XXI, 17)[37]. Acest fapt ar însemna că unii îngeri s-ar putea găsi superiori unor oameni şi unii dintre oameni superiori unor îngeri[38]. Dacă ne referim însă la condiţia lor naturală, îngerul e superior omului. Şi chiar dacă Dumnezeu şi-a luat formă umană, nu înseamnă, în mod absolut, că ar iubi pe om mai mult, ci că nevoia omului era mai mare. Aşa cum un bun tată de familie dă slugii sale bolnave lucruri mai de preţ decât fiului său sănătos.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că această şovăială între Petru şi Ioan este interpretată în multe feluri. Augustin se referă la acest mister spunând că viaţa activă, simbolizată prin Petru, Dumnezeu o iubeşte mai mult ca viaţa contemplativă, simbolizată prin Ioan, deoarece ea arată mai clar greutăţile vieţii, doreşte mai arzător să se elibereze de ele şi să meargă la Dumnezeu. Viaţa contemplativă o iubeşte mai mult Dumnezeu, deoarece ea durează mai mult, nu se sfârşeşte cu cea corporală, ca cea activă. — Alţii spun că Petru a iubit mai mult pe Hristos în membrele sale (corporal, uman) şi de aceea a fost mai iubit de Hristos; de aceea i-a încredinţat lui conducerea Bisericii sale. Ioan, cu adevărat a iubit pe Hristos întru sine însuşi şi de aceea a fost mai mult iubit de acesta, care i-a încredinţat grija de mama sa. — Alţii spun că este incert pe care dintre ei i-a iubit Hristos cu o dragoste milostivă. Şi de asemenea pe care Dumnezeu îl iubeşte mai mult în vederea unei glorii mai mari în viaţa eternă. Se mai spune că pe Petru îl iubise mai mult pentru oarecare promptitudine şi fervoare; iar Ioan cu adevărat a fost mai mult iubit, prin unele indicii de familiaritate pe care Hristos i le-a arătat, din cauza tinereţii şi a purităţii sale. — Alţii însă spun că Hristos a iubit mai mult pe Petru pentru o excelentă dăruire a dragostei, iar pe Ioan, pe drept, mai mult pentru darul înţelepciunii. De aci ar

reieşi că Petru a fost mai mult şi mai bine iubit, în mod absolut vorbind, iar Ioan într-un mod deosebit, special. — Dar aceste interpretări par a fi îndoielnice de-a le judeca. Deoarece se spune în *Proverbe* (XVI, 2): „Domnul este un spirit ponderator“ şi nu altfel.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că *pocăiţi* şi *inocenţi* sunt aşa printr-un *exces* sau *defect*. Căci ori sunt penitenţi ori sunt inocenţi, aceia sunt mai buni şi mai mult iubiţi (de Dumnezeu), care se bucură de mai multă graţie divină. La calităţi egale pare totuşi că inocenţa e mai mult iubită. Se spune totuşi că Dumnezeu se bucură mai mult de un penitent decât de un inocent, deoarece, cel mai adesea, penitenţii demonstrează mai multă teamă, umilinţă şi fervoare. De aici şi ce spune Grigorie cel Mare (*Homiliae*, 34), că „în luptă, şeful iubeşte mai mult pe soldatul care s-a întors din fugă şi cu mai multă râvnă presează pe inamic decât pe cel ce n-a fugit, dar nici nu se forţează“. — Sau, pentru altă motivaţie, deoarece un dar egal de graţie este acordat penitentului care ar fi meritat pedeapsă, decât inocentului care nu merita pedeapsa. După cum o sută de galbeni e un dar mai mare, dacă e dat unui sărac sau e dat unui rege.

5. *La a cincea obiecţie* vom spune că, deoarece voinţa lui Dumnezeu este cauza bunătăţii sale în lucruri, în funcţie de acel timp când trebuie judecată bunătatea ce se acordă celui iubit de Dumnezeu şi momentul când se acordă acestuia din bunătate divină vreun dar. Aşadar, în raport cu timpul când unuia care a păcătuit i se acordă, din voinţa divină un dar mai bun. Dar se poate ca altceva, în alt timp, să fie mai rău, iar în alt moment să nu fie nici bine nici rău.

QUAESTIO XXI

DESPRE DREPTATEA ŞI MIZERICORDIA LUI DUMNEZEU

După ce-am cercetat despre dragostea lui Dumnezeu va trebui să dezbatem despre dreptatea şi mizericordia lui Dumnezeu.

Şi aici sunt de cercetat patru probleme: 1. Oare există dreptate la Dumnezeu ? — 2. Oare dreptatea lui Dumnezeu poate fi considerată ca adevărată ? — 3. Oare în Dumnezeu există mizericordie ? — 4. Oare se poate recunoaşte dreptatea şi mizericordia lui Dumnezeu în toate operele sale ?

CAPITOLUL 1

EXISTĂ OARE DREPTATE LA DUMNEZEU ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Ar părea că la Dumnezeu nu există dreptate. Dreptatea însă contrară îngăduinţei. Dar lui Dumnezeu nu i se atribuie îngăduinţa. Deci nici dreptatea.

2. *De asemenea*, fiecare face totul din libertatea de voinţă, nu acţionează după dreptate. Dar, cum zice Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, I, 2): „Dumnezeu săvârşeşte toate după sfatul voinţei sale“. Deci nu trebuie să i se atribuie simţul dreptăţii.

3. *Mai apoi*, actul de dreptate înseamnă a se reda cuiva un drept. Dar Dumnezeu nu e debitor nimănui. Deci lui Dumnezeu nu i se potriveşte dreptatea.

4. *Pe lângă aceasta*, tot ce e în Dumnezeu e esenţa sa. Iar aceasta nu are nevoie de dreptate, cum zice Boetius (*De hebd.*): „Binele se referă la esenţă, iar dreptatea la acţiune“[39]. Deci dreptatea nu i se potriveşte lui Dumnezeu.

Dar este contrar ce spune în *Psalmi,* X (8): „Domnul este drept şi iubeşte dreptatea“.

Răspundem spunând că substanţa dreptăţii este dublă. Una este în a da şi a primi reciproc, sau constă din vânzare şi cumpărare, sau orice fel de asemenea schimburi şi relaţii. Şi aşa spune şi Filosoful (*Etica*, V, 4): „Dreptatea este schimbătoare sau direcţionare în lucruri comune sau schimbări“. Şi acest lucru nu se potriveşte la Dumnezeu, deoarece, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, XI, 35): „Cine a dat mai întâi trebuie să primească înapoi ?“.

Alt sens al ideii de *dreptate* constă în a distribui, care se numeşte *justiţie distributivă*, în sensul că un conducător sau un intendent dă fiecăruia după meritul său. Precum în ordinea unei familii convenabile, sau a unei mulţimi guvernate, se respectă fiecărui membru dreptul său; tot aşa în ordinea Universului, care apare atât în lucrurile naturale cât şi în lucrurile voluntare, îşi arată Dumnezeu dreptatea sa. Şi Dionysios spune (*De Div. Nom.*, VIII): „Trebuie să recunoaştem o adevărată justiţie la Dumnezeu, care atribuie tuturor ceea ce merită, după demnitatea existenţei fiecăruia la locul său, conform ordinei şi virtuţii sale“[40].

1. *La prima obiecţie* vom spune că între virtuţile morale, unele sunt aproximativ pasiuni, precum temperanţa se referă la pofta excesivă, forţa — la teamă şi îndrăzneală, blândeţea la duşmănie. Iar acest fel de virtuţi nu se pot atribui lui Dumnezeu decât în chip metaforic, deoarece în Dumnezeu nu există pasiuni, cum s-a spus mai sus, nici apetit sensitiv, în care se găsesc asemenea virtuţi într-un om, cum spune Filosoful (*Etica*, III, 10). Aceste virtuţi se referă la acţiuni, de exemplu donaţii, sau la cheltuieli, ca justiţia, dăruirea, mărinimia, care nu ţin de partea sensitivă, ci de voinţă. Or, nimic nu ne împiedică să atribuim lui Dumnezeu asemenea virtuţi. Desigur, nu ca acţiuni civile, ci ca unele convenabile lui Dumnezeu. Este însă ridicol să lăudăm pe Dumnezeu pentru virtuţile sale politice, cum spune Filosoful (*Etica*, X, 8).

2. *La a doua obiecție* vom spune că precum binele spiritual este obiectul voinței, este imposibil ca Dumnezeu să vrea ceva care nu corespunde înțelepciunii pe care o are. Ceea ce însă este la el drept *lege a dreptății* este just conform voinței sale drepte. Deci cel ce face conform voinței sale face cu dreptate. După cum și noi, ceea ce facem conform legii, facem cu dreptate. Noi însă acționăm conform unei legi stabilite de-un superior; Dumnezeu însă își este lege sieși[41].

3. *La a treia obiecție* vom spune că Dumnezeu nu este dator nimănui pentru cele ce sunt ale sale. Se spune însă că se consideră a aparține cuiva cele ce îi sunt atribuite. Precum sluga aparține stăpânului și nu invers, căci liber este acela care își este singur cauză. Cu numele de *datorie*, se prezintă ceva de ordinul exigenței sau necesității pentru cel căruia i s-a poruncit. Dar și ordinea trebuie înțeleasă în dublu sens. Un sens că o creatură este comandată de-o altă creatură; după cum partea este comandată de tot și accidentele de către substanțe, fiecare lucru spre finalitatea sa. În alt sens, că toate creaturile sunt comandate de Dumnezeu. Astfel, chiar noțiunea de *datorie* se poate interpreta în dublu sens, în acțiunile divine. Sau sub raportul a ceea ce cineva datorează lui Dumnezeu, sau că cineva este dator unei creaturi. Și în ambele feluri Dumnezeu îndeplinește ceea ce trebuie dat. Căci datorită lui Dumnezeu se îndeplinește în lucruri ceea ce este stabilit de înțelepciunea și voința lui și ceea ce constituie manifestarea bunătății sale. Și în conformitate cu justiția lui Dumnezeu, după care i se dă lui ce i se datorează. Este datorat însă și fiecărui lucru creat să aibă parte de ceea ce îi este destinat să aibă, precum omului să aibă mâini și să fie servit de celelalte animale. Și așa acționează justiția divină, când dă fiecăruia ce i se cuvine, conform rațiunii naturii și condiționării sale. Dar această datorie depinde de prima; căci ce este datorat fiecăruia, ceea ce îi este destinat lui de înțelepciunea divină. Este permis însă ca Dumnezeu să dea fiecăruia ce i se cuvine, nu însă ca și cum el ar fi dator, deoarece el este cel care poruncește altora și nu altul lui. De asemenea, justiția lui Dumnezeu este uneori interpretată ca o concesie a bunătăți sale, cu toate că este numit așa faptul că este distribuită după merite. Anselm semnalează ambele sensuri, când spune: „când pedepsești pe cei răi este drept, deoarece este potrivit cu meritele lor, când însă îi cruți iarăși este drept, deoarece se potrivește bunătății tale".

4. *La a patra obiecţie* vom spune că este permis ca dreptatea să aibă în vedere acţiunea, nu însă prin aceasta să contrazică ceea ce este esenţa lui Dumnezeu. Căci tot ce ţine de esenţa lui Dumnezeu poate să fie un principiu de acţiune. Dar binele nu concordă totdeauna cu acţiunea, deoarece orice este numit *bine* nu după cum acţionează, ci după perfecţiunea lui esenţială. De aceea se spune, în acelaşi loc (la Boetius), că bun şi drept sunt în raportul de la general la special.

CAPITOLUL 2

OARE JUSTIŢIA LUI DUMNEZEU ESTE EA ADEVĂRATĂ ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Pare că justiţia lui Dumnezeu nu ar fi adevărată. Justiţia aparţine însă de voinţă, este chiar adevărata voinţă, cum spune Anselm (*Dialog. de Veritate*, XIII). Adevărul este însă în inteligenţă, după părerea Filosofului (*Metaph.*, VI, 4). Deci dreptatea nu ţine de adevăr.

2. *Pe lângă aceasta*, adevărul, după Filosoful (în *Etica*, IV, 7) este altceva decât dreptatea. Deci adevărul nu ţine de noţiunea de *justiţie.*

Dar este contrar ce se spune în *Psalmi* (LXXXIV, 2): „Mizericordia şi adevărul au predominat în el" şi considerat adevărul drept justiţie.

Vom răspunde spunând că adevărul constă din concordanţa dintre inteligenţă şi fapte, cum s-a spus. Intelectul însă, care e cauza lucrurilor, este comparabil cu relaţia dintre regulă şi măsură. Este contrară însă relaţia care-şi primeşte ştiinţa de la lucruri. Când deci lucrurile sunt măsura şi regula intelectului, adevărul constă în aceea că intelectul se adaptează lucrului, aşa cum se întâmplă la noi. Căci dacă un lucru este sau nu este, opinia şi vorba este adevărată sau falsă. Dar când intelectul este regula şi măsura lucrurilor, adevărul constă din aceea că lucrurile trebuie să se adapteze intelectului, precum se spune despre un artist că face cu adevărat o operă atunci când o face conform

artei. Cum însă operele de artă aparţin artei, tot aşa acţiunile juste, care concordă cu legea respectivă. Dar dreptatea divină, care stabileşte ordinea în lucruri conform raţiunii înţelepciunii sale, care este legea ei, poate fi numită cu dreptate *adevăr*. Aşa cum noi spunem adevăr dreptăţii.

1. *La prima obiecţie* vom spune că justiţia, întrucât se referă la o lege, stă în raţiune sau intelect; dar când se referă la stăpânul care reglementează acţiunile conform legii, atunci depinde de voinţă.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că acel adevăr (*veritas*), despre care spune Filosoful, este o virtute oarecare, prin care cineva demonstrează că este în concordanţă între vorbe şi fapte. Şi tot aşa stau lucrurile şi în concordanţa dintre *semn* şi *semnificat*. Nu este acelaşi lucru între concordanţa dintre efect şi cauză şi regulă, ca între adevăr şi dreptate, cum s-a spus.

CAPITOLUL 3

OARE MIZERICORDIA SE POTRIVEŞTE LUI DUMNEZEU ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că mizericordia nu se potriveşte lui Dumnezeu. Mizericordia este o formă a tristeţii, cum spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 14). Dar tristeţea nu există în Dumnezeu, deci nici mizericordia.

2. *De asemenea*, mizericordia este o slăbire a justiţiei; iar Dumnezeu nu poate să ierte ceea ce ţine de justiţia sa. Căci se spune de Apostolul Pavel (*Epistola II-Timotei*, II, 13): „Dacă noi nu credem, el rămâne credincios, căci nu se poate nega pe sine însuşi“ şi s-ar nega pe sine dacă ar nega cele spuse de sine, cum spune în acelaşi loc. Deci mizericordia nu se potriveşte lui Dumnezeu.

Dar, dimpotrivă, spune psalmul XC (4): „iertător şi milostiv este Domnul“.

Răspundem spunând că mizericordia se acordă cu Dumnezeu în maxim grad. Totuşi după efect, nu ca un efect al pasiunii. În evidenţierea acestui lucru trebuie să stabilim că milostiv (*misericors*) se spune despre cineva care are inima slabă, este afectat de mizeria altuia prin tristeţe, ca şi cum ar fi propria lui mizerie. Şi de aici urmează că el acţionează să îndepărteze necazul altuia ca pe necazul propriu. Şi acesta este efectul mizericordiei. A se întrista însă de nenorocirea altuia nu se potriveşte lui Dumnezeu. Dar să îndepărteze nenorocirea altuia i se potriveşte în maximă măsură, dacă înţelegem prin nenorocire un defect oarecare. Defectele nu sunt îndepărtate decât prin perfecţiunea bunătăţii altcuiva, adică prin Dumnezeu, care e originea bunătăţii, cum s-a spus.

Dar trebuie să luăm în considerare faptul că a răspândi perfecţiuni în lucruri aparţine într-o măsură şi bunătăţii divine şi justiţiei şi blândeţei şi milostivirii, însă conform unei motivaţii sau alteia. Dăruirea de perfecţiuni lucrurilor, considerată în sens absolut, ţine însă de bunătate, cum s-a spus. Dar în măsura în care perfecţiunile lucrurilor date de Dumnezeu în proporţiile lor ţin de justiţie, cum s-a spus. În măsura în care însă perfecţiunile atribuite lucrurilor nu sunt pentru folosul său, acest lucru ţine de bunătatea şi blândeţea sa. Iar perfecţiunile acordate lucrurilor de Dumnezeu care îndepărtează toate defectele ţin de milostivire.

1. *La prima obiecţie* vom spune că ea ţine de milostivire, întrucât este un sentiment pasional.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că Dumnezeu acţionează cu milostivire, nu ca şi cum ar face-o contra dreptăţii sale, ci acţionând ca ceva deasupra justiţiei. Aşa cum, dacă cineva dă unuia căruia îi datorează 100 dinari, 200 dinari, de bunăvoia sa, nu face ceva contra justiţiei, ci acţionează îngăduitor şi milostiv. La fel când iartă o ofensă adusă lui de altul. Căci cel ce iartă ceva e ca şi cum ar da ceva altuia. Despre această situaţie spune Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, IV, 32-33): „Iertaţi-vă unii pre alţii precum şi Hristos v-a iertat pe voi". În ce priveşte faptul că milostenia nu contrazice justiţia, ci este, într-un fel o justiţie cu justă măsură (plenară). Cum se spune (*Epistola lui Iacob*, II, 13): „Milostenia depăşeşte justiţia".

CAPITOLUL 4

DACĂ ÎN TOATE OPERELE LUI DUMNEZEU ESTE MIZERICORDIE ŞI JUSTIŢIE

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că nu In toate operele lui Dumnezeu ar fi mizericordie şi justiţie. Câteodată acţiunile lui Dumnezeu acordă mizericordie şi justificare celor necredincioşi. Alteori, într-adevăr, dreptate prin condamnarea celor păcătoşi. Cum spune (*Epistola Apostolului Iacob*, II, 13):„Judecată fără milă pentru cei ce n-au făcut milă". Aşadar, nu în toate acţiunile lui Dumnezeu apare justiţia şi mila.

2. *De asemenea*, Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, XV, 8-9) atribuie justiţiei şi adevărului convertirea evreilor; iar milostivirii lui Dumnezeu convertirea neamurilor. Deci nu în orice operă a lui Dumnezeu se află milostivire şi justiţie.

3. *Mai apoi*, mulţi drepţi sunt năpăstuiţi în această lume, şi acest fapt este o nedreptate. Deci nu în toate operele lui Dumnezeu este justiţie şi milostivire.

4. *Pe lângă aceasta*, dreptatea înseamnă a întoarce o datorie, milă însă înseamnă a înlătura nenorocirea. În acest fel atât dreptatea cât şi mila sunt subînţelese în operele sale. Dar creaţia nu presupune nimic. Deci în creaţie nu există nici milă, nici justiţie.

Dar, dimpotrivă, în psalmul XXIV (10) spune: „Toate căile Domnului sunt milă şi adevăr".

Răspundem spunând că este necesar ca în orice operă a lui Dumnezeu să se găsească milă şi adevăr. Dacă totuşi mila pentru îndepărtarea vreunui defect se primeşte, deşi nu orice defect propriu-zis poate fi numit mizerie, ci doar un defect de natură raţională, care ţine de faptul de-a fi fericit. Căci nenorocirea se opune fericirii.

Însă raţiunea acestei necesităţi este aceea că, sau această lipsă (defect), care este iertat prin justiţia divină se datoreşte lui Dumnezeu, sau unei creaturi şi nici într-un fel şi nici în altul nu poate fi neglijat într-o operă a lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu nu poate face ceva care să nu fie conform înţelepciunii şi bunătăţii sale, cum s-a spus mai sus că ceva e datorat lui Dumnezeu. De asemenea, chiar orice se face în

lucrurile create se face după o ordine şi proporţie, în care constă raţiunea justiţiei. Şi în orice operă a lui Dumnezeu trebuie să fie justiţie.

Dar orice operă a justiţiei divine presupune totdeauna o operă de milostivire şi pe ea se bazează. Dar creaturii nu-i e datorat nimic altceva decât dacă ceva este preexistent în ea, sau este prevăzut în ea. Şi dacă acest ceva i se datorează, acest lucru va fi dintr-o cauză anterioară. Şi cum nu putem să procedăm aşa la infinit, trebuie să ajungem la ce-ar depinde exclusiv de bunătatea divină, care este ultimul scop. Având în vedere că a avea mâini i se datorează omului din cauză că are suflet raţional; a avea într-adevăr suflet raţional se datorează faptului că este om. Iar faptul că e om se datoreşte bunătăţii divine. Şi astfel, în orice operă a Domnului apare milostivirea, ca o primă rădăcină. În această virtute sunt cuprinse toate cele următoare. Şi chiar în cele ce operează mai vehement, în măsura în care cauza primară e mai vehementă decât cauza secundară. Din această cauză, chiar cele ce sunt datorate oricărei creaturi, Dumnezeu, prin plenitudinea bunătăţii sale, împarte mai cu largheţe, decât cele ce sunt necesare propriu-zis lucrului. În ordinea justiţiei ar fi suficient mai puţin chiar decât acordă bunătatea divină, care depăşeşte orice măsură a creaturii.

1. *La prima obiecţie* vom spune că, dacă se atribuie justiţiei divine şi altele milostivirii, nu se datoreşte faptului că în unele apare predominant justiţia, iar în altele milostivirea. Dar, deşi în condamnarea retrasă se vădeşte mila nu chiar prin absolvirea totală, ci printr-o oarecare uşurare, cât timp nu pedepseşte mai puţin decât se cuvine. Şi în justificarea păcătoşilor apare justiţia, cât timp culpa este micşorată prin dragoste, pe care totuşi mila o acordă, aşa cum se spune de Maria Magdalena (*Evanghelia după Luca*, VII, 47): „Iertate-i sunt ei multele păcate că a iubit mult".

2. *La a doua obiecţie* vom spune că justiţia şi mila lui Dumnezeu apar în convertirea evreilor şi a neamurilor. Dar altă raţiune a justiţiei apare în convertirea evreilor, care nu apare în convertirea neamurilor întrucât evreii sunt salvaţi prin promisiunea făcută strămoşilor.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că chiar în faptul că unii oameni drepţi sunt pedepsiţi în această lume se vădeşte justiţie şi milă la Dumnezeu, căci prin această suferinţă ei sunt pedepsiţi pentru greşeli uşoare şi ei se înalţă deasupra lucrurilor pământeşti spre a se apropia

mai mult de Dumnezeu. Precum spune Grigorie cel Mare (*Moralia*, XXVI, 13): „Relele ce îndurăm în această lume ne obligă să ne refugiem spre Dumnezeu".

4. *La a patra obiecţie* vom spune că este permis ca chiar cele ce la creaţie nu erau presupuse în lucruri, totuşi erau presupuse într-un fel în cunoaşterea lui Dumnezeu. Şi precum chiar acela ce e salvat aici prin raţiunea justiţiei divine, întrucât sunt aduse la existenţă după cum hotărăşte divina înţelepciune şi bunătate. Şi a fi salvat demonstrează într-un fel prezenţa milei divine în măsura în care lucrurile trec de la nefiinţă la fiinţă[42].

QUAESTIO XXII

DESPRE PROVIDENŢA DIVINĂ

După ce-au fost dezbătute cele ce se referă la voinţa divină în mod absolut trebuie să ne preocupăm acum de cele ce se referă în acelaşi timp la intelect şi la voinţă. În acest fel se încadrează providenţa cu privire la toate lucrurile. Predestinaţia şi osândirea însă, şi cele ce urmează din ele, se referă în mod special la oameni în sensul mântuirii lor eterne. Căci şi după virtuţile morale, în ştiinţa moravurilor, trebuie luată în considerare prudenţa, de care ar putea să ţină providenţa.

Cu privire la providenţa divină sunt de cercetat patru aspecte: 1. Oare providenţa se potriveşte lui Dumnezeu ? — 2. Oare toate lucrurile sunt supuse providenţei ? — 3. Oare providenţa divină se aplică la toate lucrurile în sens direct şi indirect ? — 4. Dacă providenţa divină se impune cu necesitate la toate lucrurile prevăzute.

CAPITOLUL 1

OARE PROVIDENŢA SE POTRIVEŞTE LUI DUMNEZEU ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare că providenţa nu se potriveşte cu Dumnezeu. Providenţa este însă, după Cicero (*De Inventione*, I, 2) o parte a prudenţei. Prudenţa este însă o însuşire — *de a da un sfat bun* — cum spune Filosoful (*Etica*, VI, 5). Această

însuşire nu e însă potrivită cu Dumnezeu, care nu are nici un dubiu, în care ar avea nevoie de vreun sfat. Providenţa nu e potrivită cu Dumnezeu.

2. *De asemenea*, tot ce există în Dumnezeu este etern. Dar providenţa nu e ceva etern, e ceva ce se referă la lucruri existente, care nu sunt eterne, după părerea lui Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 29). Deci providenţa nu convine lui Dumnezeu.

3.*Mai apoi*, în Dumnezeu nu e nimic compus. Iar providenţa face ceva compozit, deoarece include în ea voinţa şi intelectul. Deci providenţă nu există la Dumnezeu.

Dar e contrar ce spune *Cartea înţelepciunii lui Solomon* (XIV, 3): „Tu, Doamne, conduci toate prin providenţă."

Vom răspunde spunând că e necesar să atribuim lui Dumnezeu providenţă, căci orice lucru bun ce este în lucruri a fost creat de Dumnezeu, cum s-a spus. În lucrurile create găsim binele nu numai în substanţa lucrurilor, ci chiar în ordinea lor spre scop, deci spre ultimul scop care e bunătatea divină, cum s-a spus. Aşadar, binele existent în ordinea lucrurilor create a fost creat de Dumnezeu. Cum însă Dumnezeu este cauza lucrurilor prin înţelepciunea sa, deci în orice efect trebuie să preexiste o raţiune proprie, cum s-a spus. Însă raţiunea celor ce trebuie dirijate spre un scop este proprie providenţei. Principala parte a prudenţei este că ea coordonează alte două părţi, adică memoria celor prevăzute şi înţelegerea celor prezente. După cum din memorarea celor prestabilite şi înţelegerea celor prezente putem deduce cele prevăzute pentru viitor. Prudenţei îi este propriu, după cum spune Filosoful (*Etica*, VI, 5) să ordoneze alte lucruri spre un scop, fie că se referă la el însuşi, cum se spune despre omul prudent, care îşi organizează bine acţiunile sale spre scopul vieţii sale, fie cu privire la alţii din familie, supuşi lui sau din cetatea sau regatul său, conform celor spuse la *Evanghelia după Matei* (XXIV, 45): „Sluga credincioasă şi prudentă căruia stăpânul i-a dat în grijă familia sa". În acest fel prudenţa sau providenţa pot conveni lui Dumnezeu, căci în el nimic nu este ordonat spre un scop, întrucât el însuşi este ultimul scop. Aşadar, însăşi raţiunea ordonării lucrurilor spre un scop este numită providenţa lui Dumnezeu. După cum spune şi Boetius (*De consol.*, IV, 6): „Providenţa este însăşi raţiunea divină, care se constituie în supremul principiu al tuturor, care dispune totul". Dispoziţie poate fi numită atât raţiunea ordinei lucrurilor spre un scop, cât şi raţiunea ordonării părţilor într-un tot.

1. *La prima obiecţie* spunem că după Filosof (*Etica*, VI, 9) prudenţa, în sens propriu, are ca rol prevederea acelora, de care o virtute-*eubulia*, adică voinţa bună (corectă) are sarcina de-a da sfaturi corecte şi altă virtute , *sinesis* — a judeca corect. De aici reiese că *a sfătui* nu e potrivit pentru Dumnezeu, pentru motivul că sfatul este căutarea unor soluţii îndoielnice. Totuşi a prevedea ordinea spre un scop, care îşi are o motivaţie corectă, se potriveşte lui Dumnezeu, cum se spune în *Psalmi* (CXLVIII, 6): „Le-a pus lor lege şi nu o vor călca". Sub acest raport se potrivesc lui Dumnezeu raţiunea prudenţei şi providenţei. — Deşi se poate spune că însăşi motivaţia de-a crea lucrurile, la Dumnezeu se poate numi sfat (*consilium*), nu ca cercetare, ci ca certitudine a cunoaşterii la care duc cercetările sfaturilor. Cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, I, 2): „Care hotărăşte toate conform sfatului voinţei sale".

2. *La a doua obiecţie* vom spune că *grijă* înseamnă două lucruri, fie raţiunea ordinei, care se cheamă providenţa în dispoziţie, fie executarea ordinei, care se numeşte *guvernare*. Dintre ele prima este eternă, alta temporală[43].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că providenţa ţine de intelect, dar presupune voinţa spre scop. Nimeni însă nu prevede ce trebuie făcut pentru un scop, decât dacă vrea ca acest scop să fie atins. Şi prudenţa presupune virtuţi morale, printre care dorinţa de-a ajunge la un bine, cum spune Filosoful (*Etica*, VI, 13). — Şi totuşi, dacă providenţa presupune în mod egal voinţa şi intelectul divin, acest fapt nu ar fi deloc în detrimentul simplicităţii divine, căci intelectul şi voinţa sunt identice în Dumnezeu, cum s-a spus.

CAPITOLUL 2

OARE TOATE LUCRURILE SUNT SUPUSE PROVIDENŢEI DIVINE ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că nu toate sunt supuse providenţei divine. Căci nimic prevăzut nu poate fi fortuit.

Dacă deci toate sunt prevăzute de Dumnezeu, nimic nu poate fi fortuit şi aşa piere cazul şi soarta lui. Lucru ce este contrar opiniei comune[44].

2. *Pe lângă aceasta*, orice prevăzător înţelept exclude defecţiunea şi răul pe cât posibil, în problemele pe care le conduce. Vedem astfel că în lume sunt multe rele. Aşadar, Dumnezeu nu poate să le împiedice, deci nu este atotputernic; sau nu poartă de grijă tuturor[45].

3. *Mai apoi*, cele ce se întâmplă din necesitate nu au nevoie nici de providenţă, nici de prudenţă. Precum spune Filosoful (*Etica*, V, 5, 11), prudenţa este raţiunea sănătoasă şi în lucrurile contingente, cărora le este sfat şi alegere. Cum însă multe lucruri provin din necesitate, nu toate sunt deci supuse providenţei.

4. *De asemenea*, orice este lăsat în grija proprie nu se lasă guvernat de providenţa altcuiva. Dar oamenii nu sunt făcuţi de Dumnezeu să-şi poarte singuri de grijă, cum spune *Eclesiast* (XV, 14): „Dumnezeu, la început a făcut pe om şi l-a lăsat pe el în mâna propriului său sfat“, şi în special (sfatului) celui rău. După cum spun *Psalmii* (LXXX, 12–13): „Am lăsat pe aceia pradă îndărătniciei inimii lor“. Deci nu toate se supun divinei providenţe.

5. *De asemenea*, Apostolul Pavel (*Epistola I – Corinteni*, IX, 9): „Nu este a lui Dumnezeu grija de boi“ şi aceeaşi este situaţia cu privire la alte creaturi iraţionale. Deci nu toate sunt supuse providenţei divine.

Dar acest lucru *este contrazis* de cele ce spune *Cartea înţelepciunii lui Solomon* (VIII, 1) despre înţelepciunea divină că „ajunge cu forţa de la un capăt al pământului până la celălalt şi toate le organizează în mod fericit“.

Răspundem spunând că unii (filosofi) au negat total providenţa, ca Democrit şi Epicur, care au atribuit facerea lumii unui hazard. Alţii au crezut că numai cele incoruptibile sunt supuse providenţei, cele coruptibile nu sunt sub aspect individual, ci doar ca specie, forma în care sunt incompatibile. Despre acestea se spune la *Iov* (XXII, 14): „Norii sunt ca o perdea în faţa lui şi se plimbă împrejurul cerurilor, nu ne poartă nouă de grijă“. Dar Rabi Moise (în *Doct. perplex.*, partea III, cap.17) exceptează din toate lucrurile coruptibile pe oameni, din cauza splendorii inteligenţei lor, care participă. Cât despre celelalte individualităţi coruptibile, urmează opinia precedentă.

Dar este necesar să spunem că toate sunt supuse providenţei divine, nu numai la modul general, ci chiar în particular. Căci trebuie înţeles aşa: Cum orice agent acţionează în vederea unui scop, direcţia efectelor spre scopul lor trebuie să se extindă cât se extinde cauzalitatea primului agent[46]. De aici urmează că în acţiunile fiecărui agent un efect se produce în scopul prevăzut deoarece acel efect urmează unei alte cauze, în afara intenţiei agentului. Însă cauzalitatea lui Dumnezeu, care e primul agent, se extinde asupra tuturor fiinţelor, nu numai la principiile speciei, dar şi la principiile individuale, nu numai a celor incoruptibile, ci şi asupra celor coruptibile. Este deci necesar ca toate cele ce au o fiinţă, într-un fel sau altul, trebuie să fie dirijate de Dumnezeu spre un scop, după cuvântul Apostolului Pavel (*Epistola către Romani*, XIII, 1): „Cele ce sunt făcute de Dumnezeu, de el sunt comandate". Cum deci nimic nu este providenţa lui Dumnezeu decât dirijarea ordinei lucrurilor spre un scop, cum s-a spus, este deci necesar că toate, întrucât participă la existenţă, pe atât sunt supuse providenţei divine.

De asemenea, cum s-a spus, că Dumnezeu cunoaşte toate, şi cele universale şi cele particulare; şi cum cunoaşterea lui e comparată cu lucrurile, precum cunoaşterea artei pentru artist, cum s-a spus, e deci necesar ca toate să se supună ordinului său, precum toate operele de artă sunt supuse ordinului artei[47].

1. *La prima obiecţie* vom spune că altfel se petrec lucrurile cu cauza universală şi altfel cu cauza particulară. În ordinea unei cauze particulare se poate ajunge la alt efect, nu însă şi la cauza universală. Căci ceea ce se poate sustrage pe linia unei cauze particulare nu se poate decât împiedica de-o altă cauză particulară. Precum lemnul este împiedicat de-a arde prin acţiunea apei. Prin urmare, cum toate cauzele particulare sunt cuprinse în cauza universală, este imposibil ca vreun efect să se sustragă ordinei cauzei universale. Aşadar, întrucât vreun efect al ordinei unei cauze particulare este numit cauzal sau fortuit cu privire la cauza particulară. Dar cu privire la cauza universală, de la a cărei ordine nu se poate sustrage, se spune că este preordonat. Aşa cum din întâlnirea a doi sclavi* se poate întâmpla ca aceia, la porunca stăpânului, care îi trimite pe amândoi în acelaşi loc, să nu ştie unul de altul[48].

* Aluzie la un exemplu din Aristotel

2. *La a doua obiecţie* vom spune că alta este situaţia unuia care are grija a ceva particular faţă de cel care conduce toate în Univers. Cel care în măsură particulară exclude defectul în ceea ce i-a fost dat în grijă, în măsura în care poate. Dar conducătorul universal poate permite să se întâmple un defect într-o împrejurare oarecare, fapt ce nu împiedică întru totul realizarea binelui. De aici distrugerile şi defectele petrecute în lucrurile naturale, spunem că sunt contrare naturii particulare. Ele sunt totuşi contra intenţiei naturii în general, căci un defect al unui lucru produce un bine altuia sau chiar binelui universal. Căci distrugerea unui lucru generează altul, prin care se conservă specia[49]. Deoarece deci Dumnezeu este Providenţa Universală a tuturor fiinţelor, lui îi aparţine dreptul de-a permite ca unele defecte să aibă loc în unele cazuri particulare, care însă nu împiedică binele absolut în Univers. Aşa se face că, dacă ar împiedica toate relele, multe lucruri bune ar lipsi din Univers. Viaţa leului nu ar fi posibilă dacă nu ar ucide animale, nici răbdarea martirilor dacă nu ar fi persecuţiile tiranilor[50]. De aceea spune Augustin (*Enchiridion*, cap. 2): „Dumnezeu cel atotputernic în nici un fel nu ar permite să se petreacă vreun rău în operele sale, dacă el nu ar fi atât de puternic şi bun, încât să se facă un bine chiar din rău". — Şi cu acestea se rezolvă două argumente care au fost invocate de cei care au scos lucrurile coruptibile de sub providenţa divină, în care se produc cazuri fortuite şi rele.

3. *La a treia obiecţie* spunem că omul nu este fondatorul naturii, ei doar utilizează toate operele naturale, prin artă şi virtute, în folosul său. Căci prevederea umană nu se extinde la necesarul ce provine de la natură. La acesta se extinde însă providenţa divină care este autorul naturii. — Şi din acest motiv se pare că au fost împinşi cei care au sustras providenţa divină din cursul lucrurilor naturale, atribuindu-le însăşi necesităţii materiei, precum Democrit şi alţi Naturalişti antici[51].

4. *La a patra obiecţie* spunem că acei care spun că Dumnezeu a lăsat pe om în propria sa grijă nu exclud omul din providenţa divină: dar când se arată că omul nu este lipsit de virtute operativă determinată într-un singur sens, ca în lucrurile naturale. Lucru ce operează ca şi cum ar fi dirijat de altul spre scop, nu acţionează din proprie iniţiativă, ca şi cum s-ar conduce pe sine spre un scop, precum creaturile raţionale prin liberul arbitru, prin care deliberează şi aleg (ce vor să facă). Aşa se explică ce spune *Scriptura*: În mâna sa stă hotărârea sa.

Dar însuşi actul liberului arbitru se referă la Dumnezeu ca fiind cauza sa, e deci necesar ca chiar cele ce ţin de liberul arbitru să fie supuse providenţei. Chiar previziunea omului este conţinută în providenţa divină, ca o cauză particulară supusă celei universale[52]. Faţă de oamenii drepţi providenţa divină acţionează într-o formă superioară ca faţă de păcătoşi, prin aceea că nu permite ca acelora să li se întâmple ceva ce-ar putea în final să împiedice salvarea lor. Căci „faţă de cei ce iubesc pe Dumnezeu, toate cooperează spre binele lor", cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 28). Iar din faptul că celor păcătoşi nu le retrage răul păcatului, se consideră că sunt părăsiţi. Nu e însă chiar aşa, că providenţa divină este exclusă pentru aceia (păcătoşi), altfel ei ar fi reduşi la neant, dacă nu ar fi totuşi păstraţi prin aceeaşi providenţă. — Din acest motiv se pare că fusese influenţat Cicero (*De Divinat.*, II) să scoată de sub providenţa divină problemele umane, despre care discutăm[53].

5. *La a cincea obiecţie* spunem că deoarece creatura raţională este, prin liberul arbitru, stăpână pe actele sale, cum s-a spus, ea se află totuşi, într-un fel special, supusă providenţei divine prin faptul că i se impută atât vina cât şi meritul, dându-i-se în schimb pedeapsă şi răsplată. În acest sens Apostolul scoate boul din grija providenţei divine. Dar prin această afirmaţie nu trebuie înţeles că fiinţele individuale dintre creaturile iraţionale nu ţin totuşi de providenţa divină, cum spune Rabi Moise.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU PREVEDE IMEDIAT TOATE LUCRURILE ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu nu prevede imediat totul. În ce constă însă demnitatea ce trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu ? Or, se consideră demnitate ceea ce aparţine unui suveran, care are miniştri, prin mijlocirea cărora poartă de grijă supuşilor săi. Deci mult mai multe probleme nu trebuie prevăzute în mod direct de Dumnezeu.

2. *De asemenea*, providenței îi revine rolul de-a prevedea lucrurile în vederea scopului lor. Dar scopul oricărui lucru este perfecțiunea și binele. Fiecărei cauze îi urmează efectul său, care să conducă la un bine. Așadar, orice cauză a unei acțiuni este o cauză datorată unui efect al providenței. Dacă deci Dumnezeu prevede, în mod direct toate lucrurile, sunt periclitate toate cauzele secunde[54].

3. *La fel* spune și Augustin (*Enchiridion*, cap. 17) că „este mai bine să nu știm ceva decât să știm", de exemplu cele de mică valoare. La fel spune și Filosoful (*Metaph.*, XII, 9). Dar orice lucru care este mai bun trebuie să-l atribuim lui Dumnezeu. Deci providența divină nu poartă de grijă, în mod direct, lucrurilor mărunte, fără valoare.

Dar aceste observații *sunt contrazise* de cele ce se spun la *Iov* (XXXIV, 13): „Cine i-a dat lui (Dumnezeu) cârmuirea pământului ? Cine i-a dat în grijă această lume pe care a făcut-o ?". În acest sens spune și Grigorie cel Mare (*Moralia*, XXIV, 20): „Prin el însuși conduce lumea, pe care el însuși a făcut-o".

Răspundem spunând că două lucruri țin de providență: adică rațiunea ordinii lucrurilor prevăzute în direcția scopului lor și executarea acestor opere, care se cheamă guvernare. Așadar, în ceea ce privește primul rol, Dumnezeu prevede toate lucrurile în mod direct. Deoarece în înțelepciunea sa are rațiunea tuturor, chiar a celor mai mărunte. Și la orice cauze, care sunt prevăzute să producă anumite efecte, le-a dat puterea de-a produce acele efecte. Trebuie deci înțeles, că va fi avut în preconcepția sa ordinea acelor efecte[55]. Cât privește al doilea rol, există și unele lucruri intermediare față de providența divină. Căci ființele inferioare sunt conduse de cele superioare, nu din cauza slăbiciunii virtuții sale, ci din cauza prea marii sale bunătăți, încât demnitatea (valoarea) cauzalității se transmite chiar și creaturilor[56].

Prin acest fapt se exclude opinia lui Platon, retransmisă de Grigore de Nyssa în *Nemesius*, *Despre om*, cartea VIII (*Despre providență*, cap. 3), care propune (existența) unei triple providențe. Dintre acestea, *prima* aparține Dumnezeului suveran, care în primul rând și în principal poartă de grijă lucrurilor spirituale, deci întregii lumi, referitor la genuri, specii și cauze universale. *Secunda* providență este aceea care poartă de grijă ființelor individuale în ordinea celor ce se nasc și pier. Și această providență este atribuită (de Platon) zeilor care străbat

cerurile, adică sunt substanţe separate, care reglementează rotirea în cerc a corpurilor cereşti. *A treia* este providenţa lucrurilor umane, pe care o atribuie demonilor, pe care platonicienii îi considerau a fi mijlocitori între noi oamenii şi zei, cum spune Augustin (*De Civ. Dei*, IX, 1—2).

1. *La prima obiecţie* vom spune că a avea miniştri executori ai prevederilor lor ţine cu adevărat de demnitatea regilor. Dar că nu a avea cunoaşterea acelor lucruri pe care aceştia le execută ar fi un defect al regilor. Căci orice ştiinţă operativă este cu atât mai desăvârşită, cu cât mai mult cunoaşte mai bine particularităţile în care funcţionează.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că, prin faptul că Dumnezeu are o previziune directă a tuturor lucrurilor, nu sunt excluse cauze secundare, care sunt executante ale ordinului său, cum s-a spus mai sus.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că e mai bine pentru noi oamenii să nu cunoaştem cele rele şi fără valoare, întrucât prin acest fapt am fi împiedicaţi să luăm în seamă pe cele bune, deoarece noi nu putem înţelege prea multe lucruri simultan. Iar gândul la cele rele perverteşte uneori voinţa spre rău.

CAPITOLUL 4

OARE PROVIDENŢA SE IMPUNE CU NECESITATE CELOR PREVĂZUTE ?

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că providenţa divină se impune cu necesitate lucrurilor prevăzute. Orice efect care are o cauză prin sine, acum este sau a fost, la care urmează cu necesitate, provine din necesitate, cum spune Filosoful (*Metaph.*, VI, 3). Dar providenţa divină, care este eternă, preexistă şi la aceasta efectul urmează cu necesitate, căci providenţa divină nu poate fi împiedicată. Deci providenţa divină se impune cu necesitate lucrurilor prevăzute.

2. *De asemenea*, orice prevăzător care își organizează acțiunea sa cât mai bine nu poate să greșească. Dumnezeu este însă atotputernic. Deci el atribuie providenței o siguranță a realizării lucrurilor prevăzute.

3. *Tot așa* spune Boetius (*De consol.*, IV, 6) că destinul, „pornind de la imuabila providență, constrânge actele și destinul oamenilor la o obligatorie legătură cu cauzele". Deci pare că providența divină se impune cu necesitate.

Dar este contrar ce spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV) că „nu e caracteristic providenței să violeze natura". Or, în natură sunt unele lucruri contingente. Așadar, providența divină nu se impune cu necesitate lucrurilor, excluzând pe cele contingente.

Răspundem spunând că providența divină se impune cu necesitate unor lucruri, nu însă tuturor, cum au crezut unii filosofi. Providenței divine îi revine însă rolul de-a dirija lucrurile spre scop. Dar după bunătatea divină, care este scopul separat al lucrurilor, binele principal care există în înseși lucrurile, este perfecțiunea Universului, care însă nu ar exista dacă nu ar exista în ele toate gradele de ființare. Or, conform providenței divine, îi aparține de-a produce toate felurile de existențe. Și de aceea a pregătit cauzele necesare pentru unele efecte, care se vor petrece în mod necesar. Dar unele cauze contingente să se petreacă în mod contingent, conform cauzelor proxime[57].

1. *La prima obiecție* spunem că efectul providenței divine nu este numai ca ceva să se întâmple în orice mod, ci ca toate să se petreacă sau în mod necesar sau contingent. De aceea tot ce providența divină dispune să se întâmple în mod necesar și infailibil: dar infailibilitatea și necesitatea devine contingentă, când rațiunea providenței divine stabilește ca ceva să se petreacă în mod contingent[58].

2. *La a doua obiecție* vom spune că în acest fel ordinea providenței divine este neschimbată și sigură, întrucât ceea ce ea a prevăzut totul se întâmplă în felul în care ea a prevăzut, fie în mod necesar, fie contingent[59].

3. *La a treia obiecție* vom spune că ceea ce Boetius spune despre providență, că este de neînfrânt și de neschimbat ține de certitudinea providenței, care nu e deficitară efectului ei, nici de felul cum se

întâmplă cele ce a prevăzut. Nu se referă însă şi la necesitatea efectelor, căci trebuie luat în considerare faptul că necesar şi contingent sunt consecinţe proprii fiinţei într-un fel sau altul[60]. De aceea caracterul de contingenţă şi necesitate (al fiinţelor) ţine de providenţa divină, care e supremul purtător de grijă al tuturor fiinţelor şi nu este impus dispoziţiilor altor agenţi particulari[61].

QUAESTIO XXIII

DESPRE PREDESTINARE

După studierea providenţei divine, să vorbim acum despre predestinaţie şi Cartea Vieţii.

Despre predestinaţie se pun opt probleme: 1. Dacă predestinaţia se potriveşte lui Dumnezeu. — 2. Dacă predestinaţia presupune şi altceva. — 3. Dacă se potriveşte cu Dumnezeu respingerea unor oameni. — 4. De comparat predestinaţia cu alegerea, adică cei predestinaţi sunt aleşi. — 5. Dacă meritele constituie motivaţia şi cauza predestinării, reprobării sau alegerii. — 6. Despre certitudinea predestinării, altfel spus dacă cei predestinaţi sunt absolut sigur salvaţi. — 7. Dacă numărul celor predestinaţi este sigur hotărât. — 8. Dacă predestinarea poate fi ajutată de rugăciunile sfinţilor.

CAPITOLUL 1

DACĂ OAMENII SUNT PREDESTINAŢI DE DUMNEZEU

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare că oamenii nu sunt predestinaţi de Dumnezeu. Căci spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 30): „Este necesar să ştim că Dumnezeu cunoaşte mai dinainte toate, însă nu predestinează toate. Ştie mai dinainte toate cele ce ţin de noi oamenii, dar nu predestinează toate“. Dar meritele şi lipsurile

umane care sunt în noi sunt actele noastre, întrucât ne sunt lăsate de Dumnezeu liberului arbitru. Aşadar, cele ce ţin de merit şi greşeală nu sunt predestinate de Dumnezeu. Deci este înlăturată predestinarea oamenilor.

2. *De asemenea*, toate creaturile sunt dirijate spre scopul lor prin providenţa divină, cum s-a spus mai sus. Dar alte creaturi se spune că nu sunt predestinate de Dumnezeu. Deci nici omul.

3. *De asemenea*, îngerii sunt capabili de fericire ca şi oamenii. Dar îngerilor nu li se potriveşte a fi predestinaţi, cum ar părea, deoarece ei n-au fost niciodată nefericiţi, predestinaţia e însă propusă celor ce trebuie miluiţi, cum spune Augustin (*De diversis quaest. ad Simpl., lib.* II, 2). Deci oamenii nu sunt predestinaţi.

4. *La fel*, binefacerile oamenilor, date de Dumnezeu, revelate prin Sf. Duh, Sfinţilor Părinţi, conform spuselor Apostolului Pavel (*Epistola I-Corinteni*, II, 12): „Noi însă n-am primit duhul acestei lumi, ci Duhul cel din Dumnezeu, ca să ştim cele ce sunt dăruite de Dumnezeu". Dacă deci oamenii ar fi predestinaţi de Dumnezeu, această predestinare ar fi cunoscută de cei predestinaţi. Ceea ce este fals.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 30): „Pe aceia care i-a predestinat, pe aceia i-a şi chemat".

Răspundem spunând că este potrivit cu Dumnezeu ca să predestineze oamenii. Toate sunt supuse providenţei divine cum s-a spus. De providenţă ţine însă ordonarea lucrurilor spre scop, cum s-a spus. Scopul însă, spre care se îndreaptă lucrurile create de Dumnezeu este dublu: Unul care depăşeşte proporţia naturii create şi însuşirile ei; aici scopul este viaţa eternă, care constă în viziunea divină, care este mai presus de natura fiecărei creaturi, cum s-a arătat mai sus. Altul însă este proporţionat cu natura, adică lucrurile create să poată să-l atingă în funcţie de virtutea naturii sale. La acela însă la care nu poate ajunge prin virtutea proprie naturală, atunci trebuie condus de altcineva; precum săgeata este trimisă de săgetător la ţintă. Tot aşa, la propriu vorbind, creatura raţională, care e capabilă de viaţă eternă, este condusă prin sine ca un transfer divin. Raţiunea acestui transfer preexistă în Dumnezeu, tot aşa cum în el este şi raţiunea ordonării tuturor spre scop, cum s-a spus, care e providenţa. Tot aşa cum ideea unui lucru de făcut există în mintea autorului, este ca un fel de preexistenţă a lucrului ce trebuie făcut de el. Aşadar, raţiunea prezisei transmiteri a creaturii

raţionale spre scopul său, care e viaţa eternă, se numeşte predestinaţie; căci destinare înseamnă trimitere. În felul acesta trebuie înţeles sensul de predestinare, cu privire la obiecte, este o parte a providenţei[62].

1. *La prima obiecţie* vom spune că Ioan Damaschinul numeşte predestinaţie impunerea unei necesităţi, precum în lucrurile naturale, care sunt determinate de unul. Aceasta seamănă cu ce s-a spus mai sus, că Dumnezeu „nu vrea răul, nici nu impune virtutea". Deci predestinarea nu este exclusă[63].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că creaturile iraţionale nu sunt capabile de-un scop care depăşeşte capacitatea naturii umane. Ar fi deci impropriu să vorbim aci de predestinare. Cu toate că uneori se numeşte, în mod abuziv, predestinare, la vreun alt scop.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că îngerilor li se potriveşte ideea de predestinare ca şi oamenilor, chiar dacă n-au fost niciodată nenorociţi. Căci *mişcarea* nu primeşte denumirea de la termenul de la care porneşte, ci de la cel spre care merge. Întru nimic nu se referă, când e vorba de termenul de-*a deveni alb*, dacă acela ce devine alb a fost înainte negru sau galben sau roşu. La fel nici noţiunea de *predestinare*, dacă cineva este destinat în viaţa eternă la statutul de mizerie sau nu. — S-ar putea chiar spune că orice obţinere de bine depăşeşte datoria celui căruia i se acordă, şi ţine deci de milostivirea divină, cum s-a spus.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că, chiar dacă unora li se acordă, printr-un privilegiu special, o predestinare, nu e obligatoriu să se acorde tuturor. Deoarece în felul acesta cei ce nu sunt predestinaţi ar dispera, iar cei predestinaţi, considerându-se asiguraţi, ar neglija îndatoririle lor.

CAPITOLUL 2

OARE PREDESTINAŢIA PRESUPUNE CEVA ÎN PREDESTINAT ?[64]

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că predestinarea presupune ceva în cel predestinat. Dar orice acţiune presupune o pasiune. Dacă deci acţiunea de predestinare este în Dumnezeu trebuie ca sentimentul predestinării să existe şi în predestinat.

2. *De asemenea*, Origene spune că (în interpretarea textului din *Epistola către Romani*, I, 4, Cine este predestinat): „Predestinarea este a aceluia care există". Dar Augustin spune în cartea *De Praedestinatione Sanctorum*: „Ce este oare predestinarea decât destinul fiecăruia?". Deci predestinaţia nu este decât preexistenţa fiecăruia. Astfel se pune ceva în cel predestinat.

3. *De asemenea*, preparare înseamnă ceva în curs de pregătire. Dar predestinarea este pregătirea binefacerilor lui Dumnezeu, cum zice Augustin, în cartea *De Praedestinatione Sanctorum* (cap. XIV). Aşadar este ceva anume în cel predestinat.

4. *La fel*, nu se poate pune ceva temporal în definirea a ceva etern. Dar graţia, care este ceva temporal, este pusă în definiţia predestinării. Căci predestinarea (I-*Sent.*, dist. 40) este „pregătirea graţiei în prezent şi gloria în viitor". Deci predestinaţia nu e ceva etern. Ea trebuie să fie deci nu în Dumnezeu, ci în predestinat. Căci orice există în Dumnezeu este etern.

Dar este contrar ce spune Augustin că predestinaţie înseamnă preştiinţa binefacerilor. Dar preştiinţa nu constă în cele preştiute, ci în cel ce ştie mai dinainte. Deci nici predestinaţia nu stă în cei predestinaţi, ci în cel ce predestinează.

Răspundem spunând că predestinaţia nu e ceva independent, ci în însuşi cel ce predestinează. S-a spus mai sus că predestinaţia e o parte a providenţei. Providenţa însă nu există în lucrurile prevăzute, ci este ceva gândit în intelectul celui ce prevede, cum s-a spus mai sus. Dar executarea providenţei, care se numeşte *comandare* este *pasivă* în cei ce sunt guvernaţi. Este însă *activă* în comandant. Este deci limpede că predestinarea este ceva gândit în conducerea altora spre salvarea eternă, care e în mintea divină. Executarea însă a acestui ordin e pasivă în cei predestinaţi, însă activă în Dumnezeu. Această executare a predestinării este însă o vocaţie şi o măreţie, după cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 30): „Pe cei care i-a predestinat, pe aceia i-a chemat şi pe cei ce i-a chemat i-a şi glorificat".

1. *La prima obiecţie* vom spune că acţiunile ce trec în materia exterioară cuprind în ele pasiune, precum acţiunea de încălzire sau tăiere, nu însă acţiunile care rămân în agent, precum inteligenţa şi voinţa, cum s-a spus mai sus. O asemenea acţiune este predes-

tinarea. Aşadar, predestinarea nu pune ceva în cel predestinat. Dar executarea ei, care trece în lucruri externe, pune în ele un efect.

2. *La a doua obiecţie* spunem că destinaţia presupune ceva ca misiune reală unui subiect şi un termen oarecare. Astfel, destinaţia nu e decât ce reprezintă. Altfel spus, destinaţia, ca misiune concepută de altă minte, după sensul lui *a destina*, adică ceea ce noi ne propunem în minte cu fermitate. În acest sens se spune la *Macabei* (II, 20), că Eleazar „s-a hotărât să nu admită lucruri nepermise din cauza dragostei de viaţă". Aşa că destinaţie poate să fie şi ce nu există. Dar predestinaţie, prin faptul că implică anterioritate, poate să se refere şi la ceva ce nu există, în sensul cuvântului *destinaţie*.

3. *La a treia obiecţie* spunem că pregătirea este dublă. Una ar fi pregătirea pacientului pentru a suferi; şi aceasta se face asupra pacientului. Alta este pregătirea agentului pentru ce trebuie să facă; şi aceasta se face asupra agentului. Şi aşa o pregătire este predestinaţia, precum un agent se spune că se pregăteşte prin intelect spre a acţiona, în măsura în care îşi preconizează în minte cum să facă opera. Tot aşa Dumnezeu, din eternitate a pregătit pentru cele ce trebuiau predestinate, concepând raţiunea ordinii lor pentru salvare.

4. *La a patra obiecţie* spunem că graţia nu este inclusă în definiţia predestinaţiei, ca şi cum ar exista ceva în esenţa sa, ci doar în măsura în care predestinaţia se raportează la graţie, precum cauza la efect şi actul la obiect. Nu urmează deci că predestinaţia ar fi ceva temporal[65].

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU REFUZĂ GRAŢIA VREUNUI OM ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu nu refuză graţia sa nici unui om. Căci nimeni nu refuză ceva celui pe care-l iubeşte. Iar Dumnezeu iubeşte pe fiecare om, cum spune *Cartea înţelepciunii lui Solomon* (II, 24– 25): „Căci Tu, Doamne, iubeşti toate cele ce sunt şi nu urăşti nimic din cele ce ai făcut". Deci Dumnezeu nu respinge pe nimeni.

2. *De asemenea*, dacă Dumnezeu ar respinge pe cineva ar trebui să fie respingerea celor respinşi, ca predestinarea celor predestinaţi. Dar predestinarea este cauza salvării celor predestinaţi. Deci respingerea ar fi cauza pieirii celor respinşi. Or acest lucru este fals, căci zice *Hoşea* (XIII, 9): „Pieirea ta prin tine Israele şi numai de la Mine ajutorul tău". Deci Dumnezeu nu respinge pe nimeni (de la graţia lui).

3. *La fel*, nu trebuie imputat nimănui ceva ce nu poate fi evitat. Dar dacă Dumnezeu refuză pe cineva, acest refuz nu-l poate împiedica să piară. Căci spune *Eclesiastul* (VII, 13): „Cercetează opera lui Dumnezeu, căci nimeni nu poate să îndrepte ce el însuşi a stricat". Aşadar, nu ar trebui să se reproşeze oamenilor propria lor pieire. Acest lucru este însă fals. Dumnezeu nu refuză pe nimeni.

Dar este contrar ce spune profetul *Malahia* (I, 2-3): „Pe Iacob l-a iubit, iar pe Esav l-a urât".

Răspundem spunând că Dumnezeu respinge pe unii oameni. S-a spus mai sus că predestinaţia este o parte a providenţei. Iar din providenţă face parte ideea de-a permite unele defecte în lucruri, care nu se supun providenţei, cum s-a spus. Aşadar, cum prin providenţa divină oamenii sunt sortiţi vieţii eterne, este totuşi permis divinei providenţe să permită unora să se sustragă acestui ţel. Şi aceasta se numeşte respingere[66].

Dacă, aşadar, precum predestinaţia este o parte a providenţei, cu privire la aceia cărora divinitatea le-a destinat salvarea veşnică, tot aşa respingerea este o parte a providenţei, cu privire la aceia care se îndepărtează de la acest ţel[67]. De aici reiese că respingerea nu desemnează o simplă preştiinţă, ci adaugă ceva conform raţiunii, cum s-a spus despre providenţă. Cum însă predestinaţia include voinţa de-a acorda graţie şi glorie, tot aşa respingerea include voinţa de-a permite cuiva să cadă în greşeală, şi să-şi primească pedeapsa condamnării pentru păcat[68].

1. *La prima obiecţie* vom spune că Dumnezeu iubeşte pe toţi oamenii şi chiar toate creaturile sale, întrucât vrea tuturor binele. Totuşi nu doreşte tuturor acest bine în acelaşi fel. Aşadar, întrucât unora nu le vrea acest bine, care e viaţa eternă, se spune că pe ei îi urăşte, sau îi respinge[69].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că altfel se înţelege respingerea motivată decât predestinarea. Căci predestinarea e cauza şi pentru

acela ce speră în viaţa viitoare a predestinaţilor, adică gloria, şi pentru acela care o primeşte în prezent, adică graţia (iertarea). Respingerea nu este deci cauza a ceea ce se petrece în prezent, adică o cauză a păcatului, ci este cauza părăsirii lui de către Dumnezeu[70]. Dar aceasta este totuşi cauza celor ce se vor petrece în viitor, adică pedeapsa eternă. Dar culpa provine din liberul arbitru al aceluia care este respins şi îi este retrasă graţia. În felul acesta se verifică spusele profetului: „Pieirea ta prin tine, Israele".

3. *La a treia obiecţie* spunem că respingerea de către Dumnezeu a unei creaturi nu poate evita cuiva putinţa de-a greşi. De aceea, când se spune că cel respins nu poate căpăta graţia[71] nu trebuie înţeleasă imposibilitatea absolută, sau condiţională, cum s-a spus că cel predestinat este salvat în mod necesar, ci o necesitate condiţionată, care nu contrazice liberul arbitru.

CAPITOLUL 4

DACĂ CEI PREDESTINAŢI SUNT ALEŞI DE DUMNEZEU

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că predestinaţii nu sunt aleşi de Dumnezeu. Căci zice Dionysios (*De Div. Nom.*, IV), că precum soarele nu alege toate corpurile spre care îşi emite lumina, tot aşa Dumnezeu bunătatea sa. Dar bunătatea divină în mod deosebit se comunică tuturor după participare la graţie şi glorie. Deci Dumnezeu prin alegere comunică graţia şi gloria. Deci ţine de predestinare.

2. *De asemenea*, alegerea se face asupra celor ce există. Dar predestinarea din veci se referă şi la cei ce nu trăiesc. Deci predestinarea se face prin alegere asupra oricui.

3. *La fel*, alegerea impune o selecţie. Dar Dumnezeu „vrea ca toţi oamenii să fie salvaţi", cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Timotei*, II, 4). Deci predestinaţia care preordonează oamenii spre salvare se face prin alegere.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel, la *Epistola către Efeseni* (I, 4): „Ne-a ales pe noi el însuşi, încă de la facerea lumii".

Răspundem spunând că predestinaţia, în mod raţional, presupune alegere şi alegerea presupune dragoste[72]. Raţiunea este că predestinaţia, cum s-a spus, este parte a providenţei. Providenţa însă, şi cu prudenţa, îşi are raţiunea în intelect, ca o pregătire a ordonării altora spre scop, cum s-a spus[73]. Nu însă ceva de comandat organizarea altora spre scop, decât dacă a existat voinţa spre scop[74]. Aşadar, predestinarea unora spre salvare presupune, în mod raţional, că Dumnezeu ar vrea salvarea lor. Şi de aceasta ţine alegerea şi dragostea. Dragostea însă, întrucât vrea ca aceia să primească binele acesta al salvării eterne. Căci *a iubi* înseamnă a voi binele cuiva, cum s-a spus. Alegerea însă, în măsura în care acest bine îl voieşte unora mai curând ca altora, pe care i-a refuzat, cum s-a spus.

Dar alegerea şi dragostea sunt altfel întocmite la noi şi la Dumnezeu. Voinţa de-a iubi, care e în noi, nu produce binele, ci din binele preexistent suntem îndemnaţi la dragoste. Deci noi alegem ceva pe care-l iubim şi în acest fel alegerea precedă la noi dragostea[75]. La Dumnezeu însă, situaţia e inversă, căci voinţa lui, care vrea binele celui pe care îl iubeşte, este cauza acelui bine pe care să-l aibă unul înaintea altora. Deci înseamnă că dragostea presupune alegere, în mod raţional şi alegerea presupune predestinarea. Deci toţi cei predestinaţi sunt aleşi şi iubiţi.

1. *La prima obiecţie* spunem că dacă luăm în considerare comunicarea bunătăţii divine în general, aceasta se face fără alegere, căci nu e nimeni care să nu participe la bunătatea lui, cum s-a spus. Dar dacă vorbim de comunicarea acestui bine unuia sau altuia nu se face fără alegere. Căci unele binefaceri unora se dau, altora nu se dau. Şi deci în obţinerea graţiei şi gloriei este necesară alegerea.

2. *La a doua obiecţie* spunem că atunci când voinţa de-a alege este provocată la cel ales de-un bine preexistent, atunci trebuie ca alegerea să fie asupra celor ce există, aşa cum se întâmplă în alegerea noastră. Dar în Dumnezeu lucrurile se petrec altfel, cum s-a spus. De aceea spune Augustin (*Sermone ad Populum*, XXVI): „Chiar când Dumnezeu alege pe cei care nu trăiesc, el nu greşeşte în alegerea sa".

3. *La a treia obiecţie* vom spune că, aşa cum s-a mai spus, Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie salvaţi, este vorba de-o hotărâre antecedentă, care nu e pur şi simplu o voinţă în sens absolut, ci în funcţie de ceva anume. Ea nu e însă o voinţă consecventă, cum ar trebui să fie o voinţă în sens absolut.

CAPITOLUL 5

DACĂ PRECUNOAŞTEREA MERITELOR AR FI CAUZA PREDESTINĂRII

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că preştiinţa meritelor ar fi cauza predestinării. Căci spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 29): „Pe cei care i-a cunoscut mai dinainte, pe aceia i-a predestinat“ şi (*Epistola către Romani*, IX, 15): „De cine îmi va fi milă, pe acela îl voi milui“, iar în *Glossa* lui Ambrosius: „Voi da milostenia mea aceluia pe care-l ştiu dinainte că va veni la mine din toată inima sa“. Se pare deci că preştiinţa meritelor ar fi cauza predestinaţiei.

2. *De asemenea*, predestinaţia divină include voinţa divină, care nu poate fi iraţională. Cum predestinaţia e o propunere de-a fi miluit, cum spune Augustin (*De Divers. Quaest. ad Simplic.*, I, 2). Dar nici nu poate fi altceva predestinarea decât preştiinţa meritelor. Deci preştiinţa meritelor este cauza şi motivaţia predestinării.

3. *La fel*, „nu este nedreptate în Dumnezeu“, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 14). Nedreptate însă ar fi să se dea răsplată egală la fapte inegale. Toţi oamenii însă sunt egali şi conform naturii lor şi conform păcatului originar. Există însă la ei inegalitate în funcţie de merite sau lipsa de merite, în propriile lor fapte. Prin urmare, Dumnezeu pregăteşte oamenilor răsplăţi inegale, predestinând sau respingând, numai prin preştiinţa diferenţelor de merite.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Tit.*, III, 5): „Ne-a mântuit nu după faptele dreptăţii ce le-am făcut, ci după

milostenia sa". Însă aşa cum ne-a salvat pe noi, aşa ne-a predestinat pe noi să fim salvaţi. Deci nu preştiinţa meritelor este raţiunea sau cauza predestinării.

Răspundem spunând că, după cum predestinarea include voinţa, cum s-a spus, va trebui să căutăm raţiunea voinţei divine. S-a spus însă mai sus că nu se poate afirma cauza voinţei divine ca parte a unui act de voinţă, ci se poate afirma raţiunea ca parte a celor ce voiesc, întrucât Dumnezeu vrea ca un lucru să fie în locul altuia[76]. Căci nu a fost nici o minte atât de fără sens, care să spună că meritele să fie cauza divinei predestinări, ca o parte din actul predestinării. Se pune însă problema dacă predestinarea, ca parte a efectului, ar avea altă cauză. Şi în acest caz se pune problema dacă predestinarea se datorează ca un efect al predestinării cuiva pentru anumite merite[77].

Au fost într-adevăr unii care au spus că efectul predestinării a fost sortit cuiva din cauza meritelor preexistente în altă viaţă. Şi aceasta a fost poziţia lui Origene (*Peri Arhon*, II, 9), care a considerat că sufletele oamenilor au fost create de la început, şi, după diversitatea operelor lor, le-a fost sortit un anume statut în această viaţă, în care s-au unit cu corpurile. — Dar această părere o exclude Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 11–12), când spune: „Când ei încă nu se născuseră şi nu făcuseră încă nimic bun sau rău, nu din faptele lor, ci din chemarea celui de sus, cum se spune, că cel mai mare va fi rob celui mai tânăr".

Au fost însă şi alţii care au spus că meritele preexistente în această viaţă sunt raţiunea şi efectul predestinării. Aşa au propus Pelagienii, că binefacerile stau în noi, dar îndeplinirea lor stă în puterea lui Dumnezeu. Şi astfel, în asta constă faptul că unuia i se acordă efectul predestinării, iar altuia nu, deoarece a făcut un început pregătindu-se, iar altul nu. — Dar şi aici intervine Apostolul Pavel (*Epistola către Corinteni*, III, 5), când zice: „Noi nu suntem destul de capabili să gândim ceva prin noi înşine, ca şi cum ar veni din noi înşine". Însă nu se poate găsi un principiu anterior gândirii. Deci nu se poate spune că a existat în noi un alt început, care să fie raţiunea predestinării.

Au fost însă alţii care au spus că meritele care urmează efectului predestinării sunt raţiunea predestinării. Este de înţeles că în acest scop, dă Dumnezeu din graţia sa cuiva şi a preordonat să i se dea (această graţie) deoarece a ştiut mai dinainte că acela va folosi în bine

această grație. Precum un rege ar da un cal unui soldat despre care știe că îl va folosi bine[78]. Dar acești gânditori par să facă deosebire între ceea ce este din grație și ceea ce este din liberul arbitru, ca și cum n-ar putea fi la fel în unele sensuri. Este deci clar că ceea ce este grație este efectul predestinării și nu se poate atribui ca rațiune a predestinației, așa cum s-ar subînțelege prin predestinare. Așadar, dacă orice altceva ar fi, cu privire la noi, rațiunea predestinării, aceasta ar fi din cauza predestinării. Nu se poate însă distinge de aici ce ține de liberul arbitru și ce ține de predestinare. După cum nu se poate distinge ce provine din cauza secundă și ce din cauza primă. Dar divina providență produce efecte prin operațiuni ale unor cauze secunde, cum s-a spus mai sus; deci și ceea ce provine din liberul arbitru face parte din predestinație.

Vom răspunde deci că efectele predestinării le putem considera în dublu sens. Într-un sens, în particular .Și cum nimic nu împiedică vreun efect al predestinării să fie cauza și rațiunea altui efect, un efect posterior al unui efect anterior, ca rațiune a unei cauze finale;. sau invers, unul anterior al unuia posterior, conform unei rațiuni a cauzelor meritelor, care se rezumă la o însușire a materiei[79]. Așa cum, dacă am spune că Dumnezeu a preordonat să i se acorde cuiva gloria prin merite, iar altuia a preordonat să i se acorde grația ca să merite gloria. — În alt fel se poate considera efectul predestinării în general. Dar este imposibil ca efectul în general al predestinării să aibă o cauză oarecare din partea noastră. Deoarece orice este în om puterea de a-și realiza salvarea proprie, totul trebuie interpretat ca fiind sub efectul predestinării, chiar și însăși pregătirea sa pentru grație. Nimic nu se poate realiza decât cu ajutorul divin, după cum spune Scriptura, *Thren. ultimi* (21): „Ajută-ne pe noi, Doamne, și ne vom întoarce la tine". Căci predestinarea are totuși relație, prin efectele sale, cu rațiunea divinei bunătăți, spre care este îndreptat orice efect al predestinării spre un scop, și pe care îl precede, conform principiului primului motor[80].

1. *La primul argument* vom spune că folosul grației preștiute nu constituie rațiunea primirii grației decât în ordine de cauză finală, cum s-a spus[81].

2. *La al doilea argument* vom spune că predestinația își are rațiunea ca parte a efectului, în general, în însăși bunătatea divină. În particular însă, un efect este rațiunea altui efect, cum s-a spus.

3. *La al treilea argument* vom spune că în însăşi bunătatea divină constă suprema raţiune a predestinării unora şi a respingerii altora[82]. Aşa că dacă se spune că Dumnezeu a făcut toate din cauza bunătăţii sale, este că bunătatea divină este prezentă în toate lucrurile. Este însă necesar ca bunătatea divină, care în sine este una şi simplă, să fie reprezentată în lucruri în forme diferite. De aceea lucrurile create nu pot atinge simplitatea (perfecţiunii divine). De aici reiese că la complexitatea Universului sunt necesare diverse categorii de lucruri, dintre care unele ocupă în Univers un loc înalt, altele un loc infim. Şi pentru ca multiformitatea gradelor să se conserve în lucruri, Dumnezeu permite să se întâmple unele lucruri rele, care însă nu împiedică multe lucruri bune, cum s-a spus.

Aşadar, dacă luăm în considerare întregul neam omenesc, precum facem şi cu întreaga diversitate a lucrurilor în Univers. A voit însă Dumnezeu ca dintre oameni, în privinţa unora, pe care i-a predestinat, bunătatea sa să fie reprezentată în forma milei care iartă, iar pe alţii, pe care i-a respins, să (fie prezentă) prin justiţia care pedepseşte. Aceasta este raţiunea prin care Dumnezeu pe unii îi alege, pe alţii îi respinge[83]. Şi acest lucru vrea să-l spună Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 22–23): „Voind Dumnezeu să-şi arate mânia (adică pedeapsa prin justiţie) şi să-şi facă cunoscută puterea sa, cu multă răbdare a cruţat mâniei făcute pentru pieire, ca să arate bogăţiile slavei sale în vasele îndurării, pe care le-a pregătit pentru gloria sa". Iar la *Epistola II-Timotei* (II, 20) spune: „Într-o casă mare nu sunt numai vase de aur şi argint, ci şi de lemn şi de lut; unele sunt pentru onoare, altele pentru trebuinţe de rând".

Dar de ce unii sunt aleşi pentru glorie şi alţii sunt respinşi nu există altă explicaţie decât voinţa divină. De aici şi ce spune Augustin cu privire la Ioan (*Tract.*, XXVI): „Pentru ce acesta trage şi acela nu trage nu căuta să judeci, dacă nu vrei să greşeşti". Precum în lucrurile naturale se poate găsi o explicaţie, că materia primă este întru totul uniformă, totuşi o parte a ei este sub formă de foc, alta sub formă de pământ, făcută de Dumnezeu la început, cu scopul adică să fie diversitate a speciilor în lucrurile naturale. Dar de ce această parte a materiei este sub forma aceasta, iar alta sub altă formă, acest lucru depinde de simpla voinţă a lui Dumnezeu. După cum din simpla voinţă a artistului

depinde ca această piatră să fie de această parte a peretelui, şi aceea în altă parte; deci nevoile artei cer ca una să fie aci şi alta în altă parte.

Nici nu se poate spune că din această cauză există nedreptate la Dumnezeu, dacă el a pregătit la fiinţe neegale lucruri neegale. Acest lucru nu ar fi contrar noţiunii de justiţie, dacă efectul predestinării ar trebui să redea un drept, nu să fie dat din graţie. Însă în cele ce sunt date din graţie poate fi permis să se dea cuiva mai mult sau mai puţin, cât timp nu depăşeşte datoria şi nu prejudiciază justiţia. În acest sens spune şi Tatăl (*Pater familias*) din *Evanghelia după Matei* (XX, 14–15): „Ia ce este al tău şi pleacă; au nu îmi este mie permis să fac ce vreau ?"[84]

CAPITOLUL 6

DACĂ PREDESTINAŢIA ESTE SIGURĂ

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că predestinaţia nu este sigură. Că spune *Apocalipsa* (II, 11): „Ţine ce ai, să nu-ţi ia altul cununa ta", iar Augustin (*De Corrept. et Gratia*, cap. XIII): „Altul n-ar putea primi dacă n-ar pierde acesta". Poţi deci să câştigi sau să pierzi coroana, acesta este efectul predestinării. Deci predestinarea nu e sigură.

2. *De asemenea*, unui lucru posibil nu-i urmează niciodată ceva imposibil. Este posibil însă ca cineva să fie predestinat, de exemplu Petru, acesta să păcătuiască, şi atunci este ucis. Or, în această ipoteză urmează că efectul predestinării este împiedicat. Acest lucru nu e imposibil. Deci predestinaţia nu e ceva sigur.

3. *De asemenea*, orice Dumnezeu a putut să facă, poate şi acum. Or, Dumnezeu a putut să nu predestineze pe cel predestinat. Deci şi acum poate să nu predestineze. Deci predestinarea nu e un lucru sigur.

Dar *acest fapt contrazice* ce spune mai sus (*Epistola către Romani*, VIII, 29): „Pe cei care i-a cunoscut mai dinainte i-a şi predestinat", iar

Augustin spune în *Glossa* (*De Dono Perseverentia*, cap. XIV): „Predestinarea este preştiinţa şi pregătirea binefacerilor lui Dumnezeu, prin care în mod foarte sigur salvează pe cei salvaţi".

Răspundem spunând că predestinării îi urmează, în mod foarte sigur şi infailibil, efectul său. Ea nu antrenează totuşi o necesitate, în felul în care un efect parvine adică dintr-o necesitate. S-a spus mai sus că predestinaţia este o parte a providenţei. Dar nu toate cele ce sunt supuse providenţei sunt şi necesare. Unele lucruri se întâmplă în mod incidental, în funcţie de condiţia cauzelor proxime, pe care providenţa divină le-a ordonat spre aceste efecte. Şi totuşi ordinul providenţei este infailibil, cum s-a spus. Aşadar, şi ordinul predestinării e sigur. Şi totuşi liberul arbitru nu este suprimat în cele ce provin doar prin contingenţă, din efectele predestinării.

În această problemă va trebui să luăm în considerare ceea ce s-a spus mai sus despre ştiinţa divină şi despre voinţa divină, care nu interzice contingenţa în lucruri, chiar dacă sunt foarte sigure şi infailibile.

1. *La prima obiecţie* vom spune că ceea ce se numeşte coroana cerească poate fi a oricui, în dublu sens. Într-un fel, prin predestinare divină şi în acest fel nimeni nu-şi pierde coroana. În alt fel, printr-un merit al graţiei, întrucât ceea ce merităm ne aparţine într-un fel oarecare. În acest sens fiecare îşi poate pierde coroana, ca urmare a unui păcat mortal. Altul însă primeşte coroana pierdută, întrucât este substituit altuia. Dar Dumnezeu nu permite ca unii să cadă în timp ce alţii se ridică, conform celor spuse în *Iov* (XXXIV, 24): „El zdrobeşte pe mulţi şi nenumăraţi (oameni puternici) şi pune pe alţii în locul lor". Aşa cum, în locul îngerilor căzuţi au fost puşi oameni (sfinţi) şi în locul Iudeilor au fost puse Neamurile (*Gentiles*)[85]. Astfel, o fiinţă e substituită alteia în stare de graţie, primeşte coroana altuia, care a decăzut, căci şi de binele făcut se va bucura în viaţa eternă, întrucât fiecare se bucură de binele făcut, nu numai de el însuşi, ci şi de cel făcut de altul[86].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că este foarte posibil ca acela care e predestinat să moară în stare de păcat mortal, dacă este considerat ca atare; totuşi acest lucru este imposibil, întrucât acest lucru nu se poate întâmpla, dat fiind că acela este predestinat. De unde nu reiese că predestinarea poate fi înşelată.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că deoarece predestinarea include voinţa divină, cum s-a spus, şi că Dumnezeu vrea binele pentru orice

creatură, însă acest lucru e necesar doar prin supoziţie, doar din cauza imutabilităţii voinţei divine, nu totuşi în mod absolut. Aşa spunem deci că aici e vorba de predestinaţie. De aici nu trebuie însă înţeles că Dumnezeu nu poate predestina pe cel care-l predestinează, dacă înţelegem prin asta ceva compozit. Este permis însă a-l considera în sens absolut, adică Dumnezeu poate predestina pe cineva sau poate să nu-l predestineze. Dar această afirmaţie nu poate să înlăture certitudinea predestinării.

CAPITOLUL 7

OARE NUMĂRUL PREDESTINAŢILOR ESTE SIGUR ?

La al şaptelea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că numărul predestinaţilor nu e sigur. Numărul la care se poate aduce un adaos nu e sigur. Iar numărul predestinaţilor poate să aibă un adaos, cum s-ar părea. Căci se spune la *Deuteronom* (I, 11): „Domnul Dumnezeul nostru a adăugat la acest număr multe mii", la care o *Glossă* adaugă: „adică numărul definit de Dumnezeu, care cunoaşte care sunt ai săi". Deci numărul predestinaţilor nu este sigur.

2. *De asemenea*, nu se poate preciza de ce Dumnezeu destinează spre salvare un anumit număr de oameni, mai curând decât altul. Dar nimic la Dumnezeu nu e stabilit fără raţiune. Deci nu e sigur numărul celor ce vor fi salvaţi de Dumnezeu.

3. *La fel*, acţiunile lui Dumnezeu sunt mai desăvârşite ca cele ale naturii. Însă în acţiunile naturii binele se găseşte în mai multe cazuri, iar defecte şi rele mai puţine. Dacă deci de către Dumnezeu se stabileşte numărul celor ce vor fi salvaţi, mai mulţi ar fi vrednici de salvare decât de condamnare. Acest lucru ar contrazice însă cele arătate de *Evanghelia după Matei* (VII, 13-14) că: „Largă şi spaţioasă este calea care duce la pierzare şi mulţi sunt cei care intră prin ea, dar îngustă este poarta şi strâmtă este calea care duce la viaţă, şi puţini sunt cei care o află"[87]. Nu este deci predestinat de Dumnezeu numărul celor ce vor fi salvaţi.

Dar este contrar ce spune Augustin în cartea *Correptione et Gratia* (cap. XIII): „Este sigur numărul celor predestinaţi, care nici nu poate creşte, nici a se micşora".

Răspundem spunând că numărul predestinaţilor e sigur. Spun însă unii că este sigur doar formal, nu însă şi materialmente. Este sigur că dacă am spune că o sută sau o mie vor fi salvaţi nu e însă sigur dacă aceştia sau aceia. Dar acest fapt suprimă certitudinea predestinaţiei despre care am vorbit mai înainte[88]. Deci trebuie să spunem că numărul predestinaţilor de către Dumnezeu este sigur, nu numai formalmente, ci chiar materialmente.

Dar trebuie observat că numărul celor predestinaţi de Dumnezeu e cert, întrucât nu se referă numai la cunoaşterea divină, adică Dumnezeu ştie care vor fi salvaţi. În acest sens, la Dumnezeu e sigur chiar numărul picăturilor de ploaie şi al firelor de nisip ale mării, chiar în sensul definiţiei şi al alegerii cuiva.

În evidenţa acestui lucru trebuie să ştim că orice agent tinde spre ceva bine definit, cum se vede din cele spuse cu privire la infinit. Oricine însă intenţionează ceva pe măsura efectului său reflectează la un oarecare număr dintre părţile esenţiale ale lui, care se cer perfecţiunii totului. El însă nu alege un număr oarecare în sine, care să nu fie necesar în mod important, ci doar pentru altceva, dar alege în acel număr cât să fie necesar pentru scopul său. Aşa cum un arhitect imaginează o măsură determinată a unei case, şi chiar stabileşte precis numărul zidurilor pe care vrea să le facă pentru casă şi determină numărul măsurilor pereţilor şi acoperişului. Nu stabileşte însă şi numărul precis al pietrelor, ci stabileşte un total care să fie suficient pentru a înălţa pereţii la o anumită măsură.

Aşadar, trebuie să considerăm că este la Dumnezeu, cu privire la întregul Univers, care este opera sa. Va preordona însă cum trebuie să fie acest Univers în întregime şi numărul convenabil de părţi ale lui esenţiale, adică acele părţi care se referă la eternitatea sa, adică atâtea sfere, atâtea stele, atâtea elemente, atâtea specii de lucruri[89]. Lucrurile însă coruptibile, în mod individual, nu sunt ordonate spre binele Universului în principal, ci doar ca lucruri secundare, în măsura în care prin ele se salvează binele speciei. Deci, deşi Dumnezeu ştie numărul tuturor indivizilor, nu chiar numărul boilor sau muştelor sau altora de

felul acestora, nu este preordonat la Dumnezeu, ci totalul din fiecare produs de divina providenţă, care să fie suficient pentru conservarea speciilor.

Din toate creaturile însă, în special sunt ordonate spre binele Universului creaturile raţionale, care într-un fel oarecare sunt incoruptibile şi în mod special cele ce obţin beatitudinea, deoarece ating scopul suprem. Este deci cert că la Dumnezeu numărul predestinaţilor, nu numai prin cunoaştere, ci chiar printr-un fel de predefiniţie principală. Nu tot aşa stau lucrurile întru totul cu privire la numărul celor respinşi, căci aceştia s-ar părea că sunt preordonaţi de Dumnezeu în numărul celor aleşi pentru bine, căci el doreşte ca toţi să coopereze în bine.

Care să fie însă numărul tuturor predestinaţilor, spun unii că vor fi salvaţi dintre oameni, atâţia câţi îngeri au decăzut[90]. După alţii va fi câţi sunt îngerii credincioşi[91]. După alţii încă, vor fi atâţia câţi îngeri decăzuţi; ba chiar, mai mult, câţi îngeri au fost creaţi[92]. Dar mai bine să spunem că singur Dumnezeu cunoaşte numărul celor aleşi, care vor beneficia de fericirea supremă.

1. *La prima obiecţie* vom spune că acel cuvânt din *Deuteronom* trebuie înţeles a se referi la aceia care sunt dinainte cunoscuţi de Dumnezeu, cu referire la justiţia prezentă. Al căror număr însă şi creşte şi scade, nu însă şi numărul predestinaţilor.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că motivaţia cantităţii fiecărei părţi trebuie înţeleasă prin proporţia ei la total. Aşa este la Dumnezeu raţiunea pentru care a făcut toate stelele, sau atâtea soiuri de lucruri şi care a predestinat atâţia oameni, în proporţia părţilor principale şi binelui Universului.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că binele proporţional stării comune a naturii se realizează de cele mai multe ori, iar defectul de la acest bine de mai puţine ori. Dar binele care depăşeşte starea obişnuită a naturii se regăseşte de mai puţine ori, iar defectul de la acest bine de mai multe ori. Aşa se întâmplă că sunt mai mulţi oameni care au o suficientă cunoştinţă despre conduita vieţii lor şi mai puţini cărora le lipseşte această ştiinţă, care sunt numiţi nebuni sau idioţi. Dar sunt foarte puţini faţă de ceilalţi, care ajung să aibă o înţelegere profundă a lucrurilor inteligibile. Cum însă beatitudinea eternă constă din viziunea lui Dumnezeu, depăşeşte starea comună a naturii, mai ales prin aceea că este lipsită de graţie, prin corupţia păcatului originar, acei ce

sunt salvaţi sunt mai puţini[93]. Şi tocmai în acest fapt pare a consta maxima mizericordie a lui Dumnezeu, care înalţă spre acea salvare pe unii, dintre care cei mai mulţi sunt deficitari în raport cu cursul obişnuit şi înclinarea naturală.

CAPITOLUL 8

OARE PREDESTINAREA POATE FI AJUTATĂ PRIN RUGILE SFINŢILOR ?

La al optulea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că predestinarea n-ar putea fi ajutată prin rugăciunile sfinţilor. Căci nimic etern nu poate proveni din ceva temporal. Prin urmare, ceva temporal nu poate ajuta la ceva ce-ar fi etern. Dar predestinarea este eternă. Cum deci rugăciunile sfinţilor sunt temporale, nu pot ajuta la ceva ce este predestinat de altcineva. Deci rugăciunile sfinţilor nu pot ajuta predestinării.

2. *De asemenea*, după cum nimeni nu are nevoie de sfat decât din cauza unei lipse de cunoaştere, tot aşa nimeni nu are nevoie de ajutor decât din cauza unui defect al virtuţii. Dar predestinarea divină este neutră acestor situaţii, căci spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, II, 34): „Cine a cunoscut Spiritul Divin, sau cine a fost sfetnicul lui ?“. Deci predestinarea nu este ajutată prin rugile sfinţilor.

3. *Pe de altă parte*, a ajuta şi a împiedica este cam acelaşi lucru. Dar predestinarea nu poate fi împiedicată de nimeni. Deci nu poate ajuta nimănui.

Dar este contrar ce spune *Geneza* (XXV, 21): „Isac a rugat pe Dumnezeu pentru Rebeca, soţia sa (că era stearpă; şi l-a auzit Domnul) şi a dat rod Rebecăi“. Din acea concepţie s-a născut Iacob, care a fost predestinat. Predestinaţia nu ar fi fost împlinită dacă nu s-ar fi născut. Deci predestinaţia este ajutată prin rugile sfinţilor.

Răspundem spunând că diferite erori au fost făcute cu privire la această problemă. Unii, bazându-se pe certitudinea predestinaţiei divine, au spus că rugăciunile sunt superflue şi orice altceva s-ar putea

face pentru a câştiga salvarea eternă. Deoarece, pentru cei predestinaţi, faptele lor sau lipsa lor, are aceleaşi urmări, dar pentru cei reprobaţi nu are consecinţe. — Dar acest fapt este contrazis de toate sfaturile *Scripturii*, care îndeamnă la rugăciune şi la alte fapte bune.

Alţii au spus, într-adevăr, că prin rugăciuni poate fi schimbată divina predestinaţie. Şi aceasta se zice că ar fi fost părerea egiptenilor (mai întâi a stoicilor, apoi a epicureilor), care considerau că ordonarea (*ordinationem*) divină, pe care o numeau soartă (*fatum*) poate fi împiedicată prin oarecare sacrificii şi rugăciuni. — Dar contra acestei păreri stă autoritatea *Scripturii*. Căci se spune la I-*Regi* (XV, 29): „Cel triumfător al lui Israel nu iartă, nici pocăinţa nu-l înduplecă"; iar Apostolul Pavel, la *Epistola către Romani* (II, 29), spune că: „Darurile lui Dumnezeu şi vocaţia spre el sunt fără pocăinţă".

Şi, aşa, altfel spus, în predestinaţie sunt două considerente: însăşi predestinarea şi efectul ei. Deci asupra primului aspect, în nici un fel predestinarea nu este ajutată de rugile sfinţilor. Căci nu prin rugile sfinţilor cineva este predestinat de Dumnezeu. Cât priveşte al doilea aspect, se poate spune că predestinaţia e ajutată de rugile sfinţilor şi alte fapte bune. Căci providenţa, care e o parte a predestinaţiei, nu suprimă cauze secunde, ci prevede efectele, în aşa fel încât, chiar ordinea cauzelor secunde se supune providenţei. Aşadar, precum efectele naturale sunt acordate spre acele efecte, fără de care nu s-ar realiza. Deci salvarea oricui este predestinată de Dumnezeu, încât sub ordinea predestinaţiei cade orice ar promova pe om spre salvare, fie prin ruga proprie sau a altora, şi alte fapte bune, sau de alte elemente de acest fel, fără de care salvarea cuiva nu s-ar realiza. Aşadar, predestinatul trebuie să trudească să acţioneze bine şi să se roage, deoarece în acest fel efectul predestinării se va realiza cu certitudine. În acest sens se spune (*Epistola II-Petru*, I, 10): „Sârguiţi-vă ca prin fapte bune să faceţi sigură vocaţia şi alegerea voastră"[94].

1. *La prima obiecţie* vom spune că motivul acela arată că predestinaţia nu e ajutată de rugile sfinţilor în raport cu însăşi preordonarea.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că ce cred unii despre ajutorul prin alţii trebuie înţeles în două sensuri. Într-un fel, întrucât prin acest ajutor se câştigă virtute (putere) şi astfel este ajutat cel slab, care nu compete lui Dumnezeu. Aşa trebuia interpretat: „Cine oare a ajutat Spiritul Domnului ?" În alt fel se spune că cine e ajutat de altul, prin care exe-

cută operaţia sa, precum stăpânul prin ministrul său. În acest fel Dumnezeu este ajutat de noi, în măsura în care executăm ordonanţa sa, cum spune Apostolul (*Epistola I-Corinteni*, III, 9): „Noi suntem ajutătorii lui Dumnezeu". Acest fapt nu este însă cauzat de un defect al virtuţii divine, ci se folosesc cauze medii pentru a sluji în lucruri frumuseţea ordinii (divine) şi a comunica creaturilor demnitatea cauzalităţii.

3. *La a treia obiecţie* vom spune: cauzele secunde nu pot să se abată de la ordinea cauzei prime universale, cum s-a spus, ci doar o execută pe aceea. Deci prin creaturi poate fi ajutată predestinaţia, dar nu poate fi împiedicată.

QUAESTIO XXIV

DESPRE CARTEA VIEŢII

Vom lua acum în considerare Cartea Vieţii. Şi aici vom cerceta trei aspecte: 1. Ce este Cartea Vieţii ? — 2. A cărei vieţi este Cartea. — 3. Dacă cineva poate schimba Cartea Vieţii.

CAPITOLUL 1

OARE CARTEA VIEŢII ESTE IDENTICĂ CU PREDESTINAŢIA ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare, Cartea Vieţii nu e identică cu predestinaţia. Căci spune *Eclesiastul* (XXIV, 32): „Toate acestea sunt Cartea Vieţii". Şi o Glossă adaugă: „adică *Vechiul şi Noul Testament*". Asta însă nu e predestinaţie. Deci Cartea Vieţii nu este predestinaţie.

2. *De asemenea*, Augustin (*De Civ. Dei*, XX, 14) spune: Cartea Vieţii e „ceva la fel ca voinţa divină, care face să se păstreze în memoria fiecăruia tot ce a făcut el, bune sau rele". Dar voinţa divină nu pare să ţină de predestinare, ci mai mult ca un atribut al puterii. Deci Cartea Vieţii nu e identică cu predestinarea.

3. *La fel*, predestinarea e opusă respingerii. Dacă deci Cartea Vieţii ar fi a predestina, ar fi şi o Carte a Morţii, precum e Cartea Vieţii.

Dar e contrar ce spune psalmul (LXVIII, 29): „Sunt şterşi din Cartea celor vii“, iar o *glosă* spune: „Cartea aceasta sunt însemnările lui Dumnezeu, prin care el a predestinat la viaţă pe cei prevăzuţi“.

Răspundem spunând că în Dumnezeu Cartea Vieţii se spune metaforic, după asemănarea cu lucrurile umane se poate accepta. Şi aceasta după obiceiul oamenilor, când aceia ce sunt aleşi pentru ceva îi scriem în cărţi, precum militarii sau consilierii care odinioară se numeau *Patres conscripti*, adică părinţi consacraţi*. Se ştie din cele spuse mai sus că toţi cei predestinaţi sunt aleşi de Dumnezeu spre a avea o viaţă eternă. Însăşi această înscriere a predestinaţilor e Cartea Vieţii.

Se spune însă metaforic — ceva este înscris în mintea cuiva, despre ceea ce el ţine cu fermitate în memorie, după cuvântul *Pildele lui Solomon* (III, 1): „Să nu uiţi legea mea şi învăţăturile mele să le păstrezi în inima ta“ — şi mai departe: „scrie-le pe acestea pe tăbliţele inimii tale“. Căci şi în cărţile propriu-zise se scrie ceva pentru a ajuta memoria. Deci notiţele lui Dumnezeu ca să reţină ferm pe cei ce i-a predestinat spre viaţa eternă se numesc tot Cartea Vieţii. Căci precum scrisul în cărţi este semnul acelora care trebuie făcute, tot aşa notările lui Dumnezeu constituie un semn pentru el însuşi, al acelora care vor fi conduşi spre viaţa eternă. Cum spune şi Apostolul (*Epistola II-Timotei*, II, 19): „Temelia cea tare a lui Dumnezeu stă (neclintită) având pecetia aceasta: Domnul a cunoscut pe cei ce sunt ai săi“.

1. *La prima obiecţie* spunem că putem vorbi de Cartea Vieţii în două feluri. Un fel ar fi înscrierea acelora care vor fi aleşi pentru viaţă şi aşa vorbim acum de Cartea Vieţii; în alt fel se poate spune Cartea Vieţii, despre înscrierea celor care merg spre viaţă. Şi asta în dublu sens. Sau a agenţilor, adică *Vechiul şi Noul Testament*, se numesc Cartea Vieţii, sau despre cele deja făcute — şi atunci e vorba de voinţa divină, care face ca toate faptele sale să fie păstrate în memorie, asta ar fi Cartea Vieţii. După cum cartea milităriei se poate numi, sau aceea în care sunt înscrişi cei aleşi pentru militărie, sau aceea în care se descrie arta militară, sau în care se scriu faptele de arme.

2. Prin cele de mai sus s-a răspuns şi la *a doua obiecţie*.

* Aşa erau numiţi de romani nobilii senatori.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că nu este obişnuit să fie scrişi cei ce sunt respinşi, ci doar aceia care sunt aleşi. Cei respinşi nu răspund Cărţii Morţii, ca cei predestinaţi Cărţii Vieţii.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că în mod raţional Cartea Vieţii diferă de predestinare. Important rămâne însă înscrierea celor predestinaţi, aşa cum apare în Glossa amintită.

CAPITOLUL 2

CARTEA VIEŢII SE REFERĂ NUMAI LA VIAŢA DE GLORIE A CELOR PREDESTINAŢI ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că această Carte a Vieţii nu constă doar din gloria predestinaţilor. Cartea Vieţii este consemnarea vieţii. Dar Dumnezeu, prin viaţa sa, cunoaşte orice altă viaţă. Deci Carte a Vieţii se poate spune cu privire la viaţa divină, nu numai la viaţa predestinaţilor.

2. *De asemenea*, precum viaţa gloriei este la Dumnezeu, tot aşa este şi viaţa naturii. Dacă deci notele despre viaţa gloriei se numeşte Cartea Vieţii, tot aşa notele despre viaţa naturii se numeşte Cartea Vieţii.

3. *De asemenea*, unii sunt aleşi pentru graţie, nu sunt aleşi pentru viaţa de glorie. Aşa cum spune la *Evanghelia după Ioan* (VI, 71): „Oare nu 12 am ales eu şi unul dintre noi este un diavol ?". Dar Cartea Vieţii este consemnarea alegerii divine, cum s-a spus. Deci se referă şi la viaţa graţiei.

Dar este contrar faptul că, precum Cartea Vieţii este notarea celor predestinaţi, cum s-a spus. Căci Cartea Vieţii nu se referă la viaţa de graţie decât după faptul că sunt ordonaţi spre glorie. Sunt însă şi unii predestinaţi care au graţie dar nu au glorie. Aşadar, Cartea Vieţii se numeşte numai cea cu privire la glorie.

Vom răspunde spunând că, precum s-a spus, Cartea Vieţii se referă la conscrierea sau notarea celor aleşi pentru viaţă. Sunt însă aleşi unii numai pentru că nu li se potriveşte după natură. De asemenea, cel care

e ales are motivaţia unui scop. De exemplu, un militar este ales sau înscris nu pentru a purta arme, ci pentru a lupta, care este serviciul propriu-zis ce se urmăreşte în armată. Or, scopul omului, care depăşeşte natura noastră, este viaţa de glorie, cum s-a spus, deci Cartea Vieţii se referă la viaţa de glorie.

1. *La prima obiecţie* vom răspunde că viaţa divină, chiar ca viaţă glorioasă, este o viaţă naturală pentru Dumnezeu. Cu privire la aceasta, nu se poate vorbi de alegere, deci nu e o Carte a Vieţii. După cum nu spunem că un om este ales să aibă simţuri, sau altceva dintre lucrurile care sunt consecinţe ale naturii sale.

2. Prin cele spuse mai sus se răspunde şi *la a doua obiecţie*, adică viaţa naturală nu constituie o alegere, nici Carte a Vieţii.

3. *La a treia obiecţie* răspundem că viaţa de graţie nu are o natură finală, ci raţiunea ei este un mijloc spre un scop. Aşadar, pentru viaţa de graţie nu se spune că este ales decât în măsura în care viaţa de graţie este ordonată pentru glorie. De aceea, cei care au graţie şi se decid pentru glorie nu se spune că sunt pur şi simplu aleşi, ci pentru ceva precis. La fel nu se spune că sunt înscrişi pur şi simplu în Cartea Vieţii, ci pentru care scop. Adică despre ei există în ordinele şi notiţele divine că sunt sortiţi după o ordine spre viaţa eternă, prin participarea lor la graţie.

CAPITOLUL 3

OARE CINEVA POATE FI ŞTERS DIN CARTEA VIEŢII ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că nimeni nu poate fi şters din Cartea Vieţii. Augustin spune însă în *De Civ. Dei* (XX, 15): „Preştiinţa lui Dumnezeu care nu poate greşi este Cartea Vieţii". Dar de la preştiinţa lui Dumnezeu nimic nu se poate sustrage, la fel nici de la predestinare. Deci nici din Cartea Vieţii nimeni nu poate fi şters.

2. *Pe lângă aceasta*, orice este în altceva este în acela după felul în care este el. Dar Cartea Vieții este ceva etern și imuabil. Deci orice se află în ea este aci nu doar temporal, ci imobil și de neșters.

3. *De asemenea, a șterge* se opune lui *a înscrie*. Dar cineva nu poate fi scris din nou în Cartea Vieții, deci nici nu poate fi șters.

Dar este contrar ce spune psalmul (LXVIII, 29): „Șteargă-se din Cartea celor vii".

Vom răspunde spunând că sunt unii ce spun că din Cartea Vieții nimeni nu poate fi șters cu adevărat. Poate fi totuși cineva șters după opinia oamenilor. Se spune însă de obicei în *Scriptură* că ceva a avut loc când este cunoscut. În felul acesta se spune despre unii că sunt scriși în Cartea Vieții, întrucât oamenii consideră pe aceia ca scriși aci, din cauza justiției prezente pe care o văd în ei. Dar când apare, fie în acest secol, fie într-unul viitor, că s-au îndepărtat de această justiție, se spune că au fost șterși. În acest sens se spune în *Glossa* despre ștergerea unora ca aceștia, după spusele psalmului LXVIII: „Șteargă-se (numele lor) din Cartea Vieții".

Dar faptul că nu sunt șterși din Cartea Vieții este considerat drept răsplata celor drepți, conform *Apocalipsului* (III, 5): „Cel ce-a învins va fi îmbrăcat în haine albe și nu voi șterge numele lui din Cartea Vieții". Însă ce este promis sfinților nu este numai în opinia oamenilor. Se poate spune că *a fi șters* sau *a nu fi șters* din Cartea Vieții, nu numai în raport cu opinia oamenilor, ci chiar în realitatea lucrurilor. Dar Cartea Vieții este cu adevărat înscrierea celor destinați unei vieți eterne. Dar cineva este înscris în ea, în două feluri: fie prin predestinație divină, și această înscriere nu poate fi ștearsă, fie prin grație. Oricine are însă grația, prin însuși acest fapt este demn de viața eternă[95]. Dar această destinație se poate pierde uneori. Deoarece acei destinați prin grația obținută să aibă viața eternă pot totuși să o piardă printr-un păcat mortal. Aceia însă care sunt destinați să aibă viața eternă prin predestinare divină, sunt înscriși definitiv în Cartea Vieții. Cei ce sunt înscriși aci ca având deja viața eternă în ea însăși și aceștia nu sunt niciodată șterși din Cartea Vieții. Dar cei care sunt destinați să aibă viața eternă nu prin predestinație divină, ci numai prin grație, se cheamă că sunt scriși în Cartea Vieții, nu în mod absolut, ci doar într-un fel anume. Căci ei sunt scriși aci nu ca să aibă viața eternă în ea însăși, ci în cauza sa. De asemenea oamenii pot să fie șterși din Cartea

Vieţii. Nu că această alegere ar avea legătură cu cunoaşterea lui Dumnezeu, ca şi cum Dumnezeu ar fi prescris altceva şi după aceea n-ar şti, ci se referă la ceva ştiut. Deoarece Dumnezeu ştie că cineva a fost mai înainte destinat vieţii eterne, şi după aceea nu mai e destinat, deoarece a pierdut graţia.

1. *La prima obiecţie* spunem că ştergerea, cum s-a spus, nu se referă la Cartea Vieţii, ca parte a preştiinţei divine, ca şi cum Dumnezeu ar fi vreo schimbare în Dumnezeu, ci ca parte a celor preştiute, care sunt schimbătoare.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că este permis că în Dumnezeu toate lucrurile sunt imutabile, dar să fie schimbătoare în ele însele. Şi la acest aspect se referă ştergerea din Cartea Vieţii.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că în acelaşi fel se poate spune şi că e scris din nou. Şi aceasta fie după opinia oamenilor, fie că după aceea încep din nou să aibă orientare spre viaţa eternă prin graţie. Dar chiar şi această situaţie este de înţeles de cunoaşterea divină, dar nu e posibil din nou.

QUAESTIO XXV

DESPRE PUTEREA DIVINĂ

După ce am analizat divina ştiinţă şi voinţă şi cele ce ţin de acestea, rămâne să vorbim despre puterea divină.

Şi aici sunt de cercetat şase aspecte: 1. Dacă în Dumnezeu este putere. — 2. Dacă puterea lui este infinită. — 3. Dacă el este atotputernic. — 4. Dacă poate face ca lucrurile trecute să nu fi fost. — 5. Dacă poate să facă ceea ce nu face, sau să omită ceea ce face. — 6. Dacă ce face ar putea face mai bine.

CAPITOLUL 1

DACĂ ÎN DUMNEZEU ESTE PUTERE

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare că în Dumnezeu nu ar fi putere. Precum însă materia primă are în sine putere, tot aşa Dumnezeu, care este primul agent, trebuie să aibă puterea de-a acţiona. Dar materia primă, considerată în sine, este fără vreo acţiune. Deci primul agent, care e Dumnezeu, e fără putere.

2. *De asemenea*, după Filosoful (*Metaph.*, IX, 6) la orice putere acţiunea este mai bună, căci forma e mai bună ca materia şi acţiunea decât puterea activă şi chiar decât scopul său. Dar nimic nu e mai bun

decât ce este în Dumnezeu. Căci tot ce este în Dumnezeu este Dumnezeu, cum s-a spus. Deci în Dumnezeu nu este putere.

3. *La fel*, puterea este principiul unei operaţii. Dar operaţia divină este însăşi esenţa sa, căci la Dumnezeu nimic nu este accidental. Or esenţa divină nu are alt principiu. Aşadar noţiunea de *putere* nu se potriveşte lui Dumnezeu.

4. *De asemenea*, s-a spus mai sus că ştiinţa şi voinţa lui Dumnezeu sunt cauza lucrurilor. Cauza şi principiul sunt însă identice. Dar nu trebuie să se atribuie lui Dumnezeu putere, ci doar ştiinţă şi voinţă.

Este contrar însă ce spune psalmul, (LXXXVIII, 9): „Tu eşti puternic Doamne, şi adevărul tău este împrejurul tău".

Răspund spunând că puterea este de două feluri, adică pasivă, care nu este în nici un fel în Dumnezeu, şi *activă*, care trebuie atribuită lui Dumnezeu în grad maxim. Este însă clar că cine este în acţiune şi perfect, prin această însuşire este principiu al oricui. Se poate însă, câteodată, ca ceva să fie cu defecte şi imperfect. S-a arătat însă mai sus că Dumnezeu este *act pur, simplu* şi *universal perfect*, şi în el nici un fel de imperfecţiune nu îşi are loc. Deci lui îi compete în măsură maximă să fie *principiul activ* şi să nu sufere în nici un fel influenţa altcuiva. Însă raţiunea principiului activ compete puterii active. Căci puterea activă e principiul de acţiune maximă. Puterea pasivă este însă principiul de-a suferi de la altul, cum spune Filosoful (*Metaph.*, V, 12). Rămâne deci stabilit că în Dumnezeu stă puterea activă maximă, nu una pasivă.

1. *La prima obiecţie* răspundem că puterea activă nu este divizată prin act, ci se întemeiază pe el. Căci fiecare acţionează după felul cum este în act. Dar puterea pasivă se divizează prin act, deoarece oricine suferă după cum e în putinţă. Această putere este exclusă din Dumnezeu, nu însă cea activă.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că orice act este altceva decât puterea, trebuie ca actul să fie mai bun ca potenţa. Dar acţiunea lui Dumnezeu nu este decât puterea sa, ambele sunt în esenţă divine, căci Fiinţa în Dumnezeu nu diferă de esenţa sa. De aici reiese că nimic nu este mai nobil ca puterea divină.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că *puterea*, în lucrurile create, este nu numai principiul acţiunii, ci şi al efectului ei. Deci, în Dumnezeu, noţiunea de *putere* este îndreptăţită prin faptul că este principiul

efectului său, nu însă sub aspectul că este principiul acţiunii, care e de fapt esenţa divină, nici după faptul că am înţelege poate că esenţa divină, care e în sine simplă, posedă toate perfecţiunile în lucrurile create, ar putea fi înţeleasă şi ca raţiune a puterii.Ca şi cum s-ar înţelege ca ceva, având o presupusă natură, ar fi raţiunea naturii.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că puterea nu se înţelege la Dumnezeu ca ceva diferit de ştiinţă şi voinţă, ca lucru în sine, ci doar ca sens, întrucât adică puterea răspunde la un sens de principiu, de executarea a ceea ce porunceşte voinţa şi la ce dirijează ştiinţa. Căci, în Dumnezeu, toate trei participă la acţiune[96].

CAPITOLUL 2

OARE PUTEREA LUI DUMNEZEU ESTE INFINITĂ ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că puterea lui Dumnezeu nu e infinită. Dar orice infinit e imperfect, după Filosoful (*Fizica*, III, 6). Dar puterea lui Dumnezeu nu e imperfectă, deci nu e infinită.

2. *De asemenea*, orice putere se manifestă prin efecte, altfel ar fi vană. Deci dacă puterea lui Dumnezeu ar fi infinită ar putea face un efect infinit. Lucru care este imposibil.

3. *La fel*, Filosoful (*Fizica*, VIII, 10) spune că dacă puterea vreunui corp ar fi infinită s-ar mişca instantaneu. Dumnezeu însă nu se mişcă instantaneu, ci mişcă creatura spirituală prin timp, creatura corporală prin loc şi timp, şi după Augustin (*Super Genes.*, VIII, 20-22). Nu e deci o putere infinită.

Dar este contrară părerea lui Hilarius (*De Trinitate*, VIII, 24), care spune că Dumnezeu este (o fiinţă) cu o imensă virtute, viaţă, putere. Dar orice e imens e infinit. Deci virtutea divină e infinită.

Răspundem spunând că puterea activă a lui Dumnezeu este infinită. Acest lucru se află în toate acţiunile sale, căci cu cât un agent este mai desăvârşit cu atât mai desăvârşită va fi şi forma pe care o realizează şi cu atât mai mare e puterea sa în acţiune. Precum cu cât ceva este mai

cald, cu atât are mai mare putere de încălzire. Şi ar avea deci o putere infinită de-a încălzi, acela care ar avea o căldură infinită. Deci, cum însăşi esenţa divină, prin care Dumnezeu acţionează, este infinită, cum s-a arătat mai sus, urmează că şi puterea sa ar fi infinită.

1. *La prima obiecţie* vom spune că Filosoful vorbeşte de infinit ca despre o parte a *materiei* nedeterminată ca *formă* şi căreia infinitul i se potriveşte *cantităţii*. Dacă însă divina esenţă nu este infinită, cum s-a spus, în consecinţă nu va fi nici puterea sa. De unde ar reieşi că este imperfectă.

2. *La a doua obiecţie* spunem că puterea agentului — univoc — se arată întru totul în efectul său. Astfel puterea generativă a unui om nu poate să facă nimic decât să genereze un om. Dar puterea agentului *non-univoc* nu se manifestă integral. Astfel puterea soarelui nu se manifestă cu totul în producerea unei vieţuitoare generată de putrefacţie. Este clar deci că Dumnezeu nu este un agent univoc. Căci nimic altceva nu poate să se potrivească cu el, nici ca *specie*, nici ca *gen*, cum s-a spus. De unde rămâne clar că efectul lui este totdeauna mai mic decât puterea lui. Aşadar nu trebuie ca puterea infinită a lui Dumnezeu să se manifeste în ceva, care să producă un efect infinit. — Şi totuşi, chiar dacă n-ar produce nici un efect această putere n-ar fi vană. Deoarece vană este acea putere care ar ordona spre un scop, pe care nu l-ar atinge. Dar puterea lui Dumnezeu nu ordonă spre un efect, ca scop, ci mai curând ea însăşi îşi este efectul său[97].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că Filosoful (*Fizica*, VIII, 10) arată că dacă un corp ar avea o putere infinită s-ar mişca într-un timp nul (non-timp). Totuşi s-a arătat mai sus că puterea mişcării (motorului) cerului este infinită, căci se poate mişca într-un timp infinit. Rămâne deci, după această idee, că puterea infinită a unui corp ar consta din a se mişca în non-timp, nu însă şi puterea motorului necorporal. Raţiunea acestui fapt constă în ideea că un corp care mişcă alt corp este un agent *univoc*. Prin urmare întreaga putere a agentului se manifestă în mişcare. Aşadar, cu cât puterea agentului mişcător este mai mare, cu atât mai rapidă e mişcarea. Este evident deci că dacă ar fi fost infinită ar fi mişcat nemărginit mai repede, adică ar mişca în *non-timp*. Dar motorul necorporal este un agent

non-univoc. De unde rezultă că, precum întreaga sa forţă se manifestă în mişcare, tot aşa cum s-ar mişca în *non-timp*. Şi cu atât mai mult cu cât se mişcă conform dispoziţiei voinţei sale[98].

CAPITOLUL 3

OARE ESTE DUMNEZEU OMNIPOTENT ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu nu este omnipotent. A se mişca şi a suferi este ceva general. Dar Dumnezeu nu poate face acest lucru, el este imobil, cum s-a spus. Deci nu e omnipotent.

2. *De asemenea*, a păcătui e un fel de-a acţiona. Dar Dumnezeu nu poate păcătui, nici să se nege pe sine, cum s-a spus (la *Epistola II-Timotei*, II, 13). Deci Dumnezeu nu este omnipotent.

3. *Pe de altă parte*, despre Dumnezeu se spune (în *Collecta Domin.*, X, *post Pentecost.*) că „omnipotenţa sa se manifestă mai ales prin a ierta la maximum şi a fi milostiv". Deci limita puterii divine este să ierte şi să se milostivească. Există însă şi lucruri mult mai mari decât a ierta şi a avea milă. Aşa ar fi a crea altă lume sau alte lucruri de acest fel. Deci Dumnezeu nu este omnipotent.

4. *La fel* se spune (*Epistola I-Corinteni*, I, 20): „Nebunie a făcut Dumnezeu înţelepciunea acestei lumi", iar în Glossă se spune: „Înţelepciunea acestei lumi Dumnezeu a făcut-o nebunie, arătând că e posibil ceea ce aceea (înţelepciunea umană) considera imposibil". De aici se vede că nu trebuie considerat ceva ca fiind posibil sau imposibil cu privire la cauze inferioare, precum este apreciată înţelepciunea lumii, ci după puterea divină. Dacă deci Dumnezeu este atotputernic, toate vor fi posibile. Deci nimic imposibil. Înlăturând însă imposibilul, se suprimă necesarul. Căci, ce e necesar să existe este imposibil să nu existe. Nimic n-ar fi deci necesar în lucruri, dacă Dumnezeu este atotputernic.

Dar e contrar ce spune *Evanghelia după Luca* (I, 37): „La Dumnezeu nimic nu e cu neputinţă“[99] .

Răspundem spunând că toţi (oamenii) în general mărturisesc că Dumnezeu este atotputernic. Pare însă dificil a explica raţional ce înseamnă acest *atotputernic*. Poate fi însă nesigur ce trebuie înţeles prin această expresie când se spune că Dumnezeu poate orice. Dar dacă se consideră corect de cineva că putere se referă numai la ce este posibil, cum despre Dumnezeu se spune că poate orice, nimic nu se poate înţelege mai bine decât că poate (să facă) tot ce e posibil şi de aceea i se spune *atotputernic*.

Acest lucru se poate însă spune în două feluri după Filosof (*Metaph*., V, 12): într-un fel prin referire la o anume putere, dacă se subînţelege puterea umană, se spune că e posibilă omului. Nu se poate spune însă că Dumnezeu este omnipotent din cauză că el poate face toate ce sunt posibile naturii create, deoarece puterea divină se extinde la mai multe. Dacă însă se spune că Dumnezeu este omnipotent deoarece poate face toate cele ce sunt posibile puterii sale, va fi o rotire în cerc, în manifestarea puterii. Căci n-ar fi nimic altceva decât a spune că Dumnezeu poate face tot ce face. Rămâne deci (să spunem) că Dumnezeu este numit omnipotent, deoarece poate face toate cele ce sunt posibile în mod absolut, ceea ce e un fel de-a zice posibil. Se spune însă posibil sau imposibil într-un sens absolut, în terminologia obişnuită: Posibil, în sensul că predicatul nu contrazice subiectul, precum *Socrate stă* (fără a preciza dacă stă în picioare, pe scaun sau culcat). Imposibil în mod absolut, când predicatul contravine subiectului, ca: omul este măgar.

Trebuie însă luat în considerare că, precum fiecare agent acţionează asemenea sieşi, fiecărei puteri active îi corespunde (un efect posibil) ca obiect propriu, din raţiunea acelui act în care se întemeiază puterea activă[100]. Aşa cum puterea căldurii se referă, ca obiect al său propriu, să fie capabilă de-a încălzi. Iar fiinţa divină, pe care se bazează noţiunea de *putere divină*, este fiinţa infinită, nelimitată de nici un fel de fiinţă, ci posedând în sine de totdeauna întreaga perfecţiune de fiinţă. De aci oricine poate să aibă certificatul de fiinţă care cuprinde în sine, sub formă de posibilităţi absolute, şi din acest motiv Dumnezeu este numit *omnipotent*.

Nimic însă nu se opune noţiunii de fiinţă decât non-fiinţa. Aşadar acest lucru se opune noţiunii de *posibilitate absolută*, care este atribuit omnipotenţei divine, care implică în sine simultan şi *a fi* şi *a nu fi*. Această însuşire de omnipotenţă nu poate fi atribuită, nu din cauza vreunui defect al puterii divine, ci pentru că nu are calitatea de realizabil, nici de posibil. Aşadar, tot ce implică contradicţie nu poate fi conţinut în omnipotenţa divină, deoarece nu are în sine raţiunea posibilităţii. Putem spune însă mai potrivit, că aceste lucruri nu pot să existe în Dumnezeu, care nu poate să le facă. — Şi acest lucru e contrar la ce zice Îngerul: „La Dumnezeu nici un lucru nu este cu neputinţă". Ceea ce implică însă contradicţie, nici un cuvânt nu poate explica deoarece nici o minte nu poate înţelege[101].

1. *La prima obiecţie* vom spune că Dumnezeu este numit *omnipotent* conform puterii sale active, nu conform puterii pasive, cum s-a spus. Prin urmare faptul de-a nu se putea mişca şi de-a suferi nu se opune omnipotenţei divine.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că a păcătui înseamnă a se îndepărta de-o acţiune perfectă. Aşadar, a păcătui înseamnă a greşi într-o acţiune, fapt care se opune omnipotenţei. De aceea (putem afirma) că Dumnezeu nu poate păcătui, căci este omnipotent. Şi totuşi Filosoful spune (IV-*Topica*, 5): „Dumnezeu şi (omul) cel drept pot face lucruri rele". Dar acest fapt trebuie înţeles fie sub formă condiţională, cărei interpretări cele spuse mai înainte dovedesc a fi imposibilă, ca şi cum am spune — că Dumnezeu poate să facă lucruri rele, dacă ar voi. Nimic însă nu interzice ca o (propoziţie) condiţională să fie şi adevărată, ale cărei antecedente şi consecvente sunt imposibile. Precum, dacă am spune că un om este măgar, are patru picioare. Sau să se înţeleagă că Dumnezeu poate să facă orice, care acum să pară rele, care însă, dacă el face aşa, să fie bune. Sau să se vorbească conform părerii comune a Neamurilor, (care spun) că transformă în zei pe unii oameni, ca Iupiter, Mercur.

3. *La a treia obiecţie* vom spune că omnipotenţa lui Dumnezeu se exprimă la maximum prin a ierta şi a milui, deoarece prin aceste fapte Dumnezeu îşi exprimă maxima putere de-a ierta păcatele după voia sa. Aceasta este însă puterea celui căruia nimic superior nu-i restrânge puterea de-a ierta şi milui după voie[102]. — Acest lucru se face fie că prin iertare şi milă a oamenilor îi conduce spre participarea la binele

infinit, care este ultimul efect al divinei virtuţi. — Sau că, după cum s-a spus, efectul divinei mizericordii este temelia tuturor operelor divine. Nimic însă nu e datorat unei persoane, decât ceea ce îi este dat ei de Dumnezeu în mod gratuit. Or tocmai în acest fapt se manifestă la maximum divina omnipotenţă, fiindcă ei îi aparţine prima stabilire a tuturor bunurilor.

4. *La a patra obiecţie* vom spune că *posibilul absolut* nu se spune în relaţie cu cauze superioare, nici cu cauze inferioare, ci prin sine însuşi. Deoarece posibilul, la o putere oarecare, este numit posibil cu referinţă la o cauză proximă. Urmează că cele ce-au apărut imediat sunt făcute de Dumnezeu singur, care a creat, a justificat; în acest fel se spune despre cele posibile în funcţie de cauze superioare. Cele însă care sunt născute prin cauze inferioare, se spune că sunt posibile în funcţie de cauze inferioare. Căci conform condiţiei unei cauze proxime, efectul poate fi sau contingent sau necesar, cum s-a spus. Cu privire însă la faptul că înţelepciunea lumii este considerată nebunie — sensul este că cele ce sunt imposibile naturii[103] se judecă a fi imposibile şi lui Dumnezeu. Şi aşa se face că omnipotenţa divină nu exclude imposibilitatea şi necesitatea din lucruri.

CAPITOLUL 4

DACĂ DUMNEZEU AR PUTEA FACE CA CELE FĂCUTE SĂ NU FI FOST

La al patrulea capitol procedăm aşa: 1. Pare că Dumnezeu ar putea să facă aşa ca cele ce s-au petrecut să nu fi fost. Ceea ce este imposibil prin sine, e cu atât mai imposibil decât ce este imposibil prin accident. Dar Dumnezeu poate face chiar cele ce sunt imposibile prin sine, adică să facă ca orbul să vadă, mortul să învie. Deci mult mai mari lucruri poate face Dumnezeu decât cele imposibile prin accident. Dar ca acelea care au fost să nu fi fost este imposibil prin accident. Căci este un fapt pur accidental; faptul că Socrate nu

fugea ar fi imposibil pentru faptul că acest lucru nu s-a întâmplat. Deci Dumnezeu poate să facă ceea ce mai înainte nu a fost.

2. *De asemenea*, orice Dumnezeu a putut să facă poate face oricând, căci puterea sa nu s-a micşorat. Dar Dumnezeu ar fi putut să facă aşa ca, mai înainte de-a fugi Socrate, el să nu fi fugit. Deci, după ce (Socrate) a fugit, Dumnezeu poate face ca el să nu fi fugit.

3. *Pe lângă aceasta*, caritatea este o virtute mai mare ca virginitatea. Dar Dumnezeu poate să repare caritatea pierdută, deci şi virginitatea. Poate deci ca ceva care a fost corupt să nu fi fost corupt.

Dar este contrar ce spune Hieronymos (*De Custodia Virginit.*, la Eustoch., ep. 22): „Cum Dumnezeu poate orice, nu poate însă ca să facă din ceva corupt ceva incorupt". Deci pentru acelaşi motiv nu poate face din ceva care a existat să nu fi existat.

Răspundem spunând că, precum s-a arătat, sub omnipotenţa lui Dumnezeu nu cade ceva care implică o contradicţie. Dar ca cele petrecute să nu se fi petrecut, implică o contradicţie. Tot aşa este o contradicţie să spunem că Socrate stă, sau nu stă, înseamnă că el ar fi stat sau nu ar fi stat. A spune însă că el ar fi stat înseamnă a spune că el a stat mai înainte. Iar a spune că el n-ar fi stat ar însemna a spune că el n-a existat. Iar cele ce n-au existat nu sunt supuse puterii divine[104]. Cam acest lucru spune Augustin (*Contra Faustum*, XXVI, 5), când scrie: „Cel ce spune: dacă Dumnezeu este omnipotent ar face ca cele ce au fost făcute, nu au fost făcute", nu îşi dă seama că a spus: „Dacă Dumnezeu este omnipotent ar face ca acelea ce sunt adevărate, prin însuşi faptul că sunt adevărate sunt false". Şi Filosoful spune în *Etica* (VI, 2) că „doar de un singur lucru este privat Dumnezeu, să facă nefăcute (ca şi cum nu ar fi fost făcute) cele ce-au fost făcute".

1. *La prima obiecţie* răspundem că este posibil ca cele ce au fost să nu fi fost imposibile prin accident, dacă luăm în considerare ceea ce a fost în trecut, precum fuga lui Socrate. Dacă totuşi luăm în considerare trecutul, ca trecut, a nu fi fost este imposibil nu numai prin sine, ci în mod absolut, implicând o contradicţie[105]. Şi astfel este un lucru mult mai imposibil decât ca un mort să învie, care nu implică contradicţie; ceea ce se spune însă imposibil referitor la o putere oarecare precum una naturală. Asemenea imposibilităţi se supun însă puterii divine[106].

2. *La a doua obiecţie* vom spune că, precum Dumnezeu, în măsura în care ţine de perfecţiunea puterii divine, poate orice, dar sunt şi unele lucruri care nu sunt supuse puterii sale, deoarece le lipseşte calitatea de posibile. Astfel, dacă ne referim la imutabilitatea puterii divine, orice a putut (face), poate face. Totuşi unele lucruri, care odinioară au avut calitatea de posibile, pentru că au fost făcute, care însă acum sunt lipsite de această calitate — de posibile deoarece au fost deja făcute. În acest fel se poate spune că Dumnezeu nu le poate face, în sensul că ele nu pot fi făcute[107].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că orice corupţie a minţii şi a corpului unei femei corupte, Dumnezeu poate să o înlăture; dar nu ar putea să facă aşa ca ea să nu fi fost coruptă. Tot aşa nu poate şterge de la un păcătos faptul că ar fi păcătuit şi că nu a pierdut caritatea lui.

CAPITOLUL 5

OARE DUMNEZEU AR PUTEA FACE CEEA CE EL NU FACE ?

La al cincilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu nu ar putea face decât cele ce face. Dumnezeu însă nu poate să facă cele ce el nu a prevăzut şi preordonat că trebuie să facă. Dar nici nu a prevăzut, nici n-a preordonat că trebuie să facă decât cele ce face.

2. *De asemenea*, Dumnezeu nu poate să facă decât cele ce trebuie şi ce este corect să se facă. Dar Dumnezeu nu trebuie să facă ce nu face. Deci Dumnezeu nu poate să facă decât ce face.

3. *La fel*, Dumnezeu nu poate să facă decât ce este bun şi se potriveşte cu lucrurile făcute. Iar lucrurilor făcute de Dumnezeu nu le este bun şi potrivit să fie altfel decât cum sunt făcute. Deci Dumnezeu nu poate face decât ce face.

Dar este contrar celor spuse în *Evanghelia după Matei* (XXVI, 53): „Oare nu aş putea să rog pe Tatăl meu, şi îmi va trimite

douăsprezece legiuni de îngeri ?" Dar nici el însuşi nu se ruga, nici Tatăl nu-i trimitea pentru a rezista iudeilor. Deci Dumnezeu nu poate să facă şi ce nu face.

Răspundem spunând că, privitor la acest lucru, a fost interpretat greşit de unii, în două feluri: unii au spus că Dumnezeu ar acţiona oarecum dintr-o necesitate a naturii, precum că în acţiunile lucrurilor naturale ele nu pot să se petreacă altfel decât se petrec, în măsura în care, dintr-o sămânţă umană (nu poate rezulta) decât un om şi dintr-o sămânţă de măslină un măslin. Tot aşa dintr-o acţiune divină nu pot ieşi alte lucruri sau să se petreacă altfel, într-o altă ordine a lucrurilor, decât aşa cum este. — Dar, s-a arătat mai sus că Dumnezeu nu acţionează oarecum dintr-o necesitate naturală, ci fiindcă voinţa sa este cauza tuturor lucrurilor. Nici măcar însăşi voinţa sa nu este determinată în mod natural să facă aceste lucruri. Aşadar, în nici un fel acest curs al lucrurilor nu provine de la Dumnezeu în mod necesar, aşa cum nu pot proveni nici alte lucruri.

Alţii au spus că puterea divină este determinată spre acest curs al lucrurilor, din ordinea înţelepciunii şi justiţiei divine, fără de care Dumnezeu nu operează nimic. — Cum însă puterea lui Dumnezeu este însăşi esenţa sa, n-ar fi altceva decât înţelepciunea sa, ar fi deci potrivit să se spună că nimic nu ar fi în puterea lui, care să nu fie în ordinea înţelepciunii divine, căci poate fi subînţeleasă în putere[108]. Totuşi ordinea divinei înţelepciuni insuflată lucrurilor, în care constă sensul justiţiei, cum s-a spus, nu egalează divina înţelepciune şi deci înţelepciunea divină nu poate fi limitată la această ordine. Este deci clar că tot sensul ordinii, pe care înţeleptul o impune lucrurilor făcute de el este în funcţie de scop. Când însă scopul este proporţional lucrurilor făcute cu un scop, înţelepciunea celui ce acţionează este limitată la o ordine determinată. Dar divina bunătate este un scop care depăşeşte disproporţionat lucrurile create. De aici faptul că divina înţelepciune nu este determinată spre o certă regulă a lucrurilor, încât să nu poată da alt curs lucrurilor, prin ea însăşi. Se poate spune deci, pur şi simplu, că Dumnezeu poate face şi alte lucruri decât cele pe care le face.

1. *La prima obiecţie* vom spune că, în noi oamenii, în care puterea şi esenţa sunt altceva decât voinţa şi inteligenţa, ca atare intelectul e altceva decât înţelepciunea şi voinţa altceva decât justiţia. Se poate deci să fie ceva în putere, care să nu fie în voinţă justă, sau în intelect

să nu fie înţelepciune. Dar la Dumnezeu sunt identice puterea şi voinţa şi intelectul şi înţelepciunea şi justiţia. Deci nimic nu poate fi în puterea divină, care să nu poată fi în voinţa lui justă, sau în intelectul lui fără înţelepciune. Totuşi, deoarece voinţa nu e determinată de necesitatea spre ceva sau altceva, decât poate printr-o supoziţie, cum s-a spus, nici înţelepciunea şi justiţia la Dumnezeu nu sunt determinate spre o anumită ordine, cum s-a spus. Nimic nu interzice realizarea a ceva în puterea lui, care să nu-l vrea şi care nu este conţinut în ordinea în care el stabileşte lucrurile. De altă parte, noţiunea de *putere* este înţeleasă de noi ca ceva executiv, voinţa însă ca factor de poruncă, iar intelectul şi înţelepciunea ca factor director. De aceea ce se atribuie puterii astfel considerate, se spune că Dumnezeu *poate*, conform unei puteri absolute. În felul acesta constă tot ce constituie raţiunea de conservare a fiinţei, cum s-a spus. Când însă se consideră puterii divine însuşirile de-a executa porunca voinţei juste, se referă poate la *puterea ordonată* (obişnuită). În acest sens se spune că Dumnezeu poate face orice, prin *puterea absolută*, un lucru pe care nu l-a prevăzut şi nu l-a preordonat să fie făcut.. Totuşi nu poate exista altceva, pe care el să nu-l fi prevăzut şi preordonat să fie făcut, deoarece însăşi *facerea* este supusă preordonării predestinaţiei, în însăşi puterea care îi e naturală. La fel, Dumnezeu face orice deoarece vrea, nu însă pentru că poate, ci pentru că vrea şi pentru că aşa este el în natura sa.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că Dumnezeu nu datorează nimic nimănui, decât lui însuşi. Deci, când spunem că Dumnezeu nu poate face decât ce trebuie nu înseamnă altceva decât că Dumnezeu nu poate face decât ce i se pare lui că e potrivit şi just[109]. Dar acest lucru poate fi înţeles în dublu sens: într-un sens, dacă prin acel lucru care-l numim convenabil şi just înţelegem în primul rând să-l legăm de acest cuvânt *putere*, într-un sens restrâns la starea celor prezente, referindu-se astfel la putere. În felul acesta este fals să se spună că „Dumnezeu nu poate să facă decât ce este convenabil şi just". Dacă însă mai întâi îl confruntăm cu verbul *a putea*, care are în sine forţa de-a se amplifica, şi după aceea cu verbul *a fi* va rezulta un fel de prezent confuz. În felul acesta propoziţia va fi adevărată: „Dumnezeu nu poate face decât ceea ce face, dacă face ar fi convenabil şi just"[110].

3. *La a treia obiecţie* vom spune că este posibil ca acest curs al lucrurilor să fie determinat pentru acele lucruri ce există, totuşi nu

numai la acest curs este limitată divina înţelepciune şi putere. Aşadar este posibil ca acestor lucruri, care acum există, nici un alt curs n-ar fi bun şi convenabil; totuşi Dumnezeu ar putea face alte lucruri şi să le impună altă ordine[111].

CAPITOLUL 6

OARE DUMNEZEU AR PUTEA FACE LUCRURI MAI BINE DECÂT CELE CE FACE ?

La al şaselea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu n-ar putea face lucruri mai bine decât cele ce face. Orice face însă Dumnezeu, face cu maximă putere şi maximă înţelepciune. Dar cu cât face ceva mai bun, cu atât îl face cu mai multă putere şi înţelepciune. Deci Dumnezeu nu poate face ceva mai bun decât face.

2. *De asemenea*, Augustin (*Contra Maximinum*, II, 8) argumentează aşa: „Dacă Dumnezeu n-ar fi voit să se nască Fiul său egal cu sine, cum ar fi putut fi, a fost invidios." Din aceleaşi motive, dacă ar fi putut face lucruri mai bune decât a făcut, a fost invidios. Dar invidia este cu totul exclusă din Dumnezeu. Deci Dumnezeu a făcut totul în mod optim. Nu trebuie deci să se spună că Dumnezeu poate face ceva mai bun decât ce face.

3. *De asemenea*, ceea ce este maxim sau straşnic de bun nu poate fi mai bun. Căci faţă de *maximum* nimic nu e mai mare. Dar, cum spune Augustin în *Enchiridion* (cap. 10), „fiecare în parte din lucrurile făcute de Dumnezeu sunt bune, iar toate împreună sunt foarte bune; căci în toate constă admirabila frumuseţe a Universului." Deci binele Universului nu poate fi făcut mai bun de Dumnezeu.

4. *La fel*, Omul Hristos este plin de graţie şi adevăr şi are Sf. Spirit cu peste măsură, aşa încât nu poate fi mai bun. Dar se spune că beatitudinea, chiar cea creată, este supremul bine şi nu poate fi mai bine; dar

Fericita Fecioară Maria este deasupra tuturor corurilor îngerilor înălţată, aşa cum nu poate fi ceva mai bun. Deci Dumnezeu a făcut toate şi poate face şi lucruri mai bune.

Dar este contrar ce se spune la *Epistola către Efeseni* (III, 20), că Dumnezeu „este puternic, în stare să facă toate mai din belşug decât dorim sau înţelegem noi".

Răspundem spunând că bunătatea oricărui lucru este dublă: una că ea este esenţa lucrului, cum *a fi raţional* este în esenţa omului. Şi relativ la acest bine Dumnezeu nu poate face un lucru mai bun decât este. Aşa cum nu poate face numărul patru mai mare, căci de-ar fi mai mare deja nu ar mai fi patru, ci alt număr. Dacă însă are loc o adăugire substanţială la definiţii, precum adunarea unităţilor la numere, cum spune Filosoful în *Metaph.* (VIII, 3). O altă bunătate a lucrului este cea în afara esenţei lucrului; precum binele omului este să fie virtuos şi înţelept. Şi referitor la acest bine, Dumnezeu poate face mai bune lucrurile pe care le-a făcut. În mod absolut vorbind, orice lucru făcut de el poate face un alt lucru mai bun[112].

1. *La prima obiecţie* spunem că, atunci când se spune că Dumnezeu poate face altceva mai bun decât face, dacă expresia *melius* (mai bun), e considerată un substantiv, e adevărat; dar ce lucru poate face altul mai bun (ca el). Acelaşi poate într-adevăr să facă unul mai bun, într-un fel şi în alt fel, cum s-a spus. Dacă *melius* e luat însă ca adverb, este important modul din partea celui ce face: de exemplu, Dumnezeu nu poate face ceva mai bun decât îl face. Căci el nu poate face nimic decât din înţelepciune şi bunătate[113]. Dacă însă se referă la lucrul făcut, atunci poate să facă ceva mai bun, deoarece poate da lucrurilor făcute de el un fel mai bun de-a fi referitor la (însuşiri) accidentale; nu e permis însă la cele esenţiale.

2. *La a doua obiecţie* spunem că stă în raţiunea fiului de-a egala pe tatăl său, când va fi ajuns la maturitate. Nu stă însă în raţiunea unei creaturi oarecare să fie mai bună decât a fost făcută de Dumnezeu. Căci nu există aceeaşi motivaţie.

3. *La a treia obiecţie* spunem că Universul, având în vedere aceste lucruri, nu poate fi mai bun, din cauza zecilor de ordine în aceste lucruri atribuite lui Dumnezeu, în care constă binele Universului. Dintre acestea, dacă unul ar fi mai bun ca altul, ar strica proporţia ordinului, după cum la o chitară, dacă o coardă este întinsă mai mult

decât e necesar ar compromite melodia. Dumnezeu ar putea totuşi face şi alte lucruri, sau să adauge la cele deja făcute şi astfel Universul ar fi mai bun[114].

4. *La a patra obiecţie* vom spune că umanitatea lui Hristos, prin faptul că este unit cu Dumnezeu şi beatitudinea creată, prin faptul că el este o bucurie a lui Dumnezeu şi Fericita Fecioară pentru că este Maica lui Dumnezeu, au un fel de demnitate infinită şi un bine infinit, care e Dumnezeu. Şi sub acest raport nu poate exista nimic mai bun decât este Dumnezeu[115].

QUAESTIO XXVI

DESPRE BEATITUDINEA DIVINĂ[116]

Ultima însă, după discutarea celor ce țin de unitatea esenței divine, trebuie să discutăm despre divina beatitudine.

Şi cu privire la această problemă sunt de cercetat patru aspecte: 1. Dacă beatitudinea i se potriveşte lui Dumnezeu. — 2. Sub ce raport Dumnezeu este numit fericit, oare ca un act de inteligență? — 3. Dacă beatitudinea divină conține fericirea esențială a fiecărui om fericit. — 4. Dacă în beatitudinea divină este inclusă toată fericirea.

CAPITOLUL 1

BEATITUDINEA CONVINE OARE LUI DUMNEZEU ?

La primul capitol procedăm aşa: 1. Se pare că beatitudinea nu se potriveşte lui Dumnezeu. Beatitudinea însă, după Boetius (*De consol.*, III, 2) este: „starea celor buni e o comuniune perfectă". Dar comuniunea celor buni nu poate avea loc în Dumnezeu nici în vreo altă compunere. Deci Dumnezeu nu este fericit.

2. *De asemenea*, beatitudinea, sau fericirea, este „premiul virtuții" după Filosof în *Etica* (I, 9). Dar lui Dumnezeu nu i se potriveşte nici un premiu şi nici un merit. Deci nici beatitudine.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel în *Epistola I–Timotei* (VI, 15): „Pe care o va arăta, la vremea sa, Dumnezeu cel fericit şi singur atotputernic, regele regilor şi Domnul Domnilor".

Răspundem spunând că beatitudinea supremă i se potriveşte lui Dumnezeu. Însă nimic altceva nu se înţelege sub numele de *beatitudine* decât binele făcut, al creaturii inteligente, căreia îi este de ajuns să cunoască binele pe care îl are[117] şi căreia i se potriveşte tot ce i se întâmplă, ori bine ori rău[118], care este stăpână pe acţiunile sale[119]. Oricare din aceste lucruri se potrivesc perfect lui Dumnezeu, adică a fi perfect şi inteligent. Deci beatitudinea maximă se potriveşte cu Dumnezeu.

1. *La prima obiecţie* răspundem spunând că, în Dumnezeu comuniunea celor buni nu e prin compoziţie, ci prin simplitate perfectă. Căci cele ce în creaturi sunt multiple, în Dumnezeu preexistă în mod simplu şi unitar, cum s-a spus.

2. *La a doua obiecţie* spunem că a fi premiul virtuţii se poate acorda cu beatitudinea şi cu fericirea, întrucât prin acest fapt se poate câştiga beatitudinea. După cum a fi, a exista este un termen pentru o generaţie existentă, se acordă cu fiinţă întrucât a trecut din stare de potenţialitate în cea de acţiune. Aşadar Dumnezeu are existenţă, deşi nu a fost născut (*generetur*); tot aşa are beatitudine, deşi nu are nevoie de nici un merit.

CAPITOLUL 2

OARE DUMNEZEU E CONSIDERAT FERICIT DATORITĂ INTELIGENŢEI ?

La al doilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu nu ar fi numit fericit datorită inteligenţei. Beatitudinea însă e binele suprem. Or binele se atribuie lui Dumnezeu ca esenţă a sa. Căci binele se referă la a fi, care ţine de esenţă, după cum spune

Boetius (*De hebd.*). Prin urmare, beatitudine se spune despre Dumnezeu cu privire la esenţă, nu la inteligenţă[120].

2. *De asemenea*, beatitudinea conţine ideea de *scop*. Scopul însă este obiectul voinţei, ca şi binele. Aşadar, beatitudinea se referă la Dumnezeu referitor la voinţă nu la inteligenţă.

Dar e contrar ce spune Grigorie cel Mare (*Moralia*, XXXII, 6): „Glorios este acela care cât timp se bucură de cele ale sale nu are nevoie de laudele altora.“ Însă a fi glorios înseamnă a fi fericit. Cum însă de Dumnezeu ne bucură prin inteligenţă, deoarece viziunea lui este singura răsplată, cum spune Augustin (în *Predica II la* psalmul XC, 13). Se pare deci că despre Dumnezeu se spune că e fericit prin inteligenţă.

Răspundem spunând că beatitudinea, cum s-a mai spus, semnifică binele perfect al unei naturi intelectuale. De aici rezultă că, precum orice lucru doreşte perfecţiunea sa, o natură inteligentă doreşte în mod natural să fie fericită[121]. Dar ce este cel mai desăvârşit lucru în oricare natură intelectuală este o operaţie intelectuală, prin care poate câştiga într-un fel oarecare, toate cele dorite[122]. De aici rezultă că pentru orice natură intelectuală creată, beatitudinea constă din a înţelege. În Dumnezeu însă fiinţarea şi înţelegerea nu sunt diferite în fapt, ci doar privite ca o însuşire a inteligenţei. Atribuind deci lui Dumnezeu beatitudinea prin inteligenţă, precum şi altor fericiţi, care prin asemănare cu beatitudinea sunt numiţi fericiţi[123].

1. *La prima obiecţie* spunem că prin acel raţionament se probează că Dumnezeu ar fi fericit conform esenţei sale, nu însă că beatitudinea i se potriveşte după principiul esenţei sale, ci mai mult după inteligenţa sa.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că beatitudinea, ca un bine, este obiectul voinţei. Dar obiectul este presupus ca un act al puterii. De aci urmează că, în funcţie de modul de înţelegere, beatitudinea divină este prioritară faţă de actul de voinţă, care coexistă în el. Deci nu poate fi decât un act intelectual. Deci printr-un act intelectual se realizează beatitudinea[124].

CAPITOLUL 3

OARE ESTE DUMNEZEU BEATITUDINEA ORICĂRUI FERICIT ?

La al treilea capitol procedăm aşa: 1. Se pare că Dumnezeu ar fi beatitudinea oricărui fericit. Dumnezeu este însă supremul bine, cum s-a spus. Este însă imposibil să fie mai multe feluri de bine suprem, cum deja s-a spus. Dar s-a arătat că sensul beatitudinii este a fi supremul bine, s-ar părea că beatitudinea nu ar putea fi altceva decât Dumnezeu.

2. *De asemenea*, beatitudinea este scopul ultim al creaturii raţionale. Dar a fi ultimul scop al naturii raţionale aparţine numai lui Dumnezeu. Deci beatitudinea fiecărui fericit este numai Dumnezeu.

Dar este contrar faptul că beatitudinea unuia poate fi mai mare ca beatitudinea altuia, după cum se spune în *Epistola I-Corinteni* (XV, 41): „O stea este diferită de altă stea în strălucire". Dar în Dumnezeu nimic nu este mai mare. Deci beatitudinea este altceva decât Dumnezeu.

Răspundem spunând că beatitudinea naturii intelectuale constă într-un act de inteligenţă. În această privinţă sunt două posibilităţi de luat în considerare: obiectul actului, care este inteligibilitatea şi însuşi actul, care este de-a înţelege. Aşadar, dacă beatitudinea este considerată ca parte a însuşi obiectului, atunci singur Dumnezeu este beatitudine. Deoarece numai prin acest fapt cineva este fericit, că înţelege pe Dumnezeu, după cum spune Augustin (*Confesiuni*, V, 4): „Fericit este cel ce te-a cunoscut (pe tine, Doamne) chiar dacă ar ignora orice altceva". Dar ca parte a inteligenţei, beatitudinea este ceva creat în creaturile fericite. La Dumnezeu însă, chiar sub acest raport, totul este necreat[125].

1. *La prima obiecţie* vom spune că beatitudinea, cât priveşte obiectul ei, este binele suprem, în sensul său absolut. Cât priveşte însă actul, la creaturile fericite este binele suprem, nu în mod absolut, ci în felul lucrurilor la care poate participa o creatură[126].

2. *La a doua obiecție* vom spune că prin scop (*finis*) se pot înțelege două lucruri. Unul, despre care Filosoful spune (*De anima*, II, 4), adică însuși actul și utilizarea actului. Așa cum pentru cel avar, scopul sunt banii și câștigarea banilor. Așadar, ultimul scop al creaturii raționale este însuși Dumnezeu, cu titlul de obiectiv. Iar beatitudinea creată ca folos (*usus*), sau mai bine a se bucura de acest obiect[127].

CAPITOLUL 4

DACĂ ÎN BEATITUDINEA LUI DUMNEZEU E INCLUSĂ BEATITUDINEA TUTUROR

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. Se pare că beatitudinea divină nu cuprinde toate beatitudinile. Sunt unele beatitudini false. Dar în Dumnezeu nimic nu poate fi fals. Deci divina beatitudine nu cuprinde în întregime orice beatitudine.

2. *La fel*, după părerea mea, beatitudinea constă din lucruri corporale, precum voluptăți, bogății și altele de felul acesta, care însă nu se potrivesc cu Dumnezeu, care este necorporal. Deci beatitudinea divină nu împlinește în întregime beatitudinea.

Dar este contrar că beatitudinea este o perfecțiune oarecare. Căci perfecțiunea divină împlinește orice perfecțiune, cum s-a spus. Deci beatitudinea divină împlinește orice beatitudine.

Răspundem că orice este de dorit în orice beatitudine, fie ea adevărată sau falsă, căci totul preexistă în mod strălucit în beatitudinea divină. Fericirea contemplativă are în față, în mod continuu și infailibil, contemplarea lui Dumnezeu și a tuturor lucrurilor. Iar (fericirea) cea activă are într-adevăr contemplarea întregului Univers. Iar fericirea terestră, care constă din voluptate, bogății, putere, demnitate, faimă, cum spune Boetius (*De consol.*, III) mai are bucuria despre sine, de toți cei din jur, pentru delectarea sa: pentru bogății, această totală încredere în sine, pe care o promit bogățiile; pentru putere, atotputernicie; pentru demnitate, de a comanda tuturor; pentru faimă, admirație de către toți.

1. *La prima obiecţie* vom spune că beatitudinea sub acest aspect e falsă, îi lipseşte raţiunea adevăratei beatitudini, şi acest lucru nu se află în Dumnezeu. Dar orice are o asemănare, în oarecare măsură cu beatitudinea adevărată, totul preexistă în beatitudinea divină.

2. *La a doua obiecţie* vom spune că toate lucrurile bune care se găsesc realizate în formă corporală în lucrurile corporale, se află în Dumnezeu într-o formă spirituală, conform fiinţei sale.

Şi astfel, cele spuse sunt suficiente cu privire la cele ce ţin de unitatea fiinţei divine.

NOTE

PARTEA ÎNTÂI

[1] În psihologia thomistă, simțul comun este un centru de convergență a impresiilor sensibile, un fel de conștiință sensitivă, localizată de antici în lobul frontal.

[2] Această concluzie specială este astăzi contestată, după ce fusese aproape unanim recunoscută.

[3] Există o ordine între cauzele eficiente, adică cele care se dispun în serii, în care fiecare termen depinde, în cauzalitatea sa, de acțiunea precedentului și ține pe următorul sub dependența sa: Pământul ține valul, valul ține vaporul, vaporul ține pasagerii, pasagerii bagajele etc.

[4] Cauzele eficiente în serie. Acest determinativ subînțelege: cauzele în afara seriei, adică fără legătură mutuală, ar putea fi în număr infinit.

[5] Un compus n-are perfecțiune și bunătate decât în funcție de forma sa. Pentru că forma este principiu de actualitate, iar actualitatea, perfecțiunea, bunătatea sunt identice.

[6] În ipoteza postulată aici, primul bine ar fi bun prin ceva din esența sa, dar nu prin esența sa. El ar fi deci, oarecum, prin altceva decât esența sa.

[7] Tot ce acționează, acționează în funcție de forma sa, pentru că prin ea el este în act și poate deci să facă să treacă ceva de la potență la act.

[8] Ceea ce nu e formă decât după o parte din sine nu este formă în sine, nu e formă prin sine, adică prin esența sa luată în întregime, nu răspunde deci la exigențele unei surse absolute de acțiune.

[9] Omul individual este omul fragment din natura generală, adică om-materie; umanitatea se realizează în maniera unei forme.

[10] Concret și compus sunt identice, cum o sugerează etimologia. Este concretă noțiunea încarnată, forma unită la o materie, deci devenită compusă.

[11] În general vorbind, realul precedă raționalul și fondul. Prima cauză în ordinea realului este deci cauză și a realului și nu-l presupune deloc. Totuși,

dacă ne referim la felul de funcţionare al spiritului, s-ar spune că lucrurile afirmate în comun despre Dumnezeu şi creatură sunt concepute mai întâi şi apoi atribuite lui Dumnezeu. În acest sens, raţionalul precede deci lui Dumnezeu, dar asta ţine de neputinţa spiritului nostru şi acest spirit însuşi nu se înşală.

12 Punctul este principiul liniei, pe care o formează prin deplasare. Unitatea e principiul numărului pe care îl formează prin repetiţie.

13 Trebuie remarcat sensul precis al acestei concluzii. Dumnezeu, cu titlul de principiu, nu este inclus în nici un gen, nici măcar în genul substanţă. Dumnezeu nu este propriu-zis o substanţă. Totuşi i se va da acest nume şi multe altele, pentru că, cu titlu de principiu, Dumnezeu, fără a fi inclus, are relaţie cu toate genurile, sau mai curând toate au relaţie cu el.

14 În alţi termeni definiţia substanţei nu este „Fiinţa însăşi subzistentă", ci o esenţă care are putinţa de-a exista, adică de-a nu fi primită într-un subiect.

15 Această restricţie înlătură ideea de necesitate, care părea să se ataşeze la această expresie. A fi prin sine însuşi este deci rezervat lui Dumnezeu-cauză.

16 Thoma admite deja nouă genuri supreme, care cu substanţa constituie cele zece categorii sau predicamente. Acestea sunt: cantitatea, calitatea, relaţia, acţiunea, pasiunea, timpul, locul, poziţia (*situs* — dispoziţia părţilor în loc) şi *habitus* (dispoziţia de complemente extrinsece).

17 Boetius nu vizează direct decât faptul de-a fi subiect în sens empiric al cuvântului, cu privire la aceste accidente care creează individul şi numărul. Dar gândirea sa propune soluţia prezentă în sensul că forma repugnă cu atât mai mult să fie subiect, cu cât posedă mai complet caracterul său de formă. Formele în materii nu sunt pentru Boetius propriu vorbind forme, ele nu *sunt* decât *imagine*, pentru că în realitate ele nu *sunt*, dar prin ele compusul este. Formele separate *sunt*, şi sunt realmente forme. Dar ele sunt cu atât mai mult forme, cu cât exprimă fiinţa, ceea ce este rolul lor pe deplin. Una singură este deci în mod absolut — Dumnezeu.

18 Cauza riguros primă, şi primă prin ea însăşi, după cum este ea însăşi (*per se primo*) exclude orice cauzalitate nu numai străină, ci chiar imanentă.

19 Un savant ar înţelege că proprietăţile fizice se bazează pe proprietăţi chimice. Dar, evident, în metafizica generală, principiul are o importanţă mai mare.

20 Ceea ce e *prim* în toată rigoarea nu poate fi rezultatul unei compoziţii, aceasta având a da seama de elementele sale şi de sine însuşi.

21 Adică sau în stare potenţială sau în succesiune temporală.

22 Cum am văzut mai sus, *forma absolută* sau *actul pur* şi *fiinţa subzistentă*, sunt două noţiuni identice. A doua e doar mai explicită ca afirmaţie a plenitudinii. Cât priveşte expresia *formă pură* ea poate fi luată, ca la cap. 3, într-un sens mai restrâns, pentru a descrie o formă fără materie. *Ipsa forma* lui Thoma de aici poate fi înţeleasă în două sensuri.

[23] David de Dinant, scolastic din secolul XII.

[24] *In actu* înseamnă determinat; este deci în act ceea ce posedă determinaţia sa proprie şi asta înseamnă a fi perfect sau fiinţă perfectă.

[25] „Aceasta e perfect". Este perfect relativ, când e vorba de-o materie secundă, ca în exemplele care urmează (sămânţa, grâul). Dar când e vorba de primul principiu material, agentul care îl precedă nu poate fi decât perfect absolut, nu poate fi decât Dumnezeu, căci suportul tuturor schimbărilor nu poate fi obiectul schimbărilor; pentru a explica venirea sa la fiinţă e necesară o acţiune creatoare.

[26] Se credea, evident, înainte de Pasteur, că unele animale erau create din altă materie, adică fără sămânţă, fără germene. În acest caz, agentul cerut prin raţionament era cerut puterilor generale ale lumii — Thoma zicea — soarele.

[27] Fiinţa este actualizarea formelor însele. Se spune *ele însele* pentru că deja formele sunt acte în raport cu materiile lor, cum fiinţa este act în raport cu compusul căruia îi sunt un element.

[28] În clasificările lor sumare, doctorii Evului Mediu rezervau sensul *existent* fără altă caracteristică, la toate fiinţele ce nu aveau viaţă, ca şi cum neavând nici viaţă, nici senzaţie, nici gândire, nu le rămânea decât existenţa pură.

[29] Echivalentul astfel reclamat poate lua o formă oarecare; nu e vorba decât de cantitatea actului, altfel zis de valoarea existenţei.

[30] Se spune materia *prin structura sa*, pentru că un lucru poate fi mai mult sau mai puţin desăvârşit în sine şi să joace rol de materie, deci de lucru imperfect, cu privire la altul.

[31] Abstract, mai mult valorează *a fi* decât orice calificare *fără a fi*. Acest sens exprimă proverbul obişnuit: „Un câine viu valorează mai mult ca un leu mort".

[32] Altfel spus, şi Thoma spune că Dumnezeu nu are esenţă, şi prin urmare nu are formă. El este indeterminat subzistent, cu titlul de act pur şi fiinţă „fără contur", aşa cum spunea Dionysios Areopagitul.

[33] Această credinţă în animalcule ieşite din razele solare nu are nimic comun cu soliditatea raţionamentului. Se dă doar un exemplu.

[34] Nu e vorba aici de genul apropiat, ci de o paternitate îndepărtată, ca între elementele aceluiaşi Univers.

[35] Nu trebuie înţeles din aceste cuvinte că, pentru Thoma, Dumnezeu şi creatura împart în comun, fără nici un corectiv, noţiunea de fiinţă. Nu e vorba aici decât de un exemplu, doar dacă nu se subînţelege o dublă analogie: aceea de-a fi creat în general, cu privire la toate fiinţele create, şi cea a fiinţei divine cu privire la fiinţa creată de sine însuşi, cu tot ce cuprinde.

[36] Aceste ultime cuvinte, care confirmă remarca precedentă, marcând profunzimea uniunii tuturor lucrurilor cu Dumnezeu, în acelaşi timp depărtarea asemănării lor. Această asemănare îndepărtată, fiind fondată pe fiinţă, comportă de altfel atâtea grade câte există în fiinţa însăşi; de aci teoria din *Summa contra Gentiles*, care interpretează orice mişcare a fiinţelor ca un efort spre asemănarea cu Dumnezeu şi spre imitarea bunătăţii sale.

[37] Această frază se înţelege în sens absolut, dacă *general* este înţeles ca genul de referinţă, fie chiar fiinţa, care dealtfel nu este un gen.

[38] Principiul de non-reciprocitate între efect şi cauză este cu atât mai exigent când e vorba de o cauzalitate mai completă. Ar fi pur şi simplu curios să spunem că un tată seamănă cu fiul său, sau un om cu portretul său. Dar cu privire la Dumnezeu, este aici o incorectitudine doctrinală, pentru că iniţiativa creatoare, deşi ne stabileşte în relaţii reale cu sursa fiinţei, n-ar părea să angajeze pe Dumnezeu într-o reţea de relaţii.

[39] Considerarea binelui în general nu e destinată de Thoma numai pentru a lămuri studiul binelui în Dumnezeu; ea e o parte mai largă în doctrina teologică sau filosofică, teoretică sau practică.

[40] Relaţia binelui cu fiinţa are un aspect subiectiv: dorinţa.

[41] Ceea ce nu este în act, ci în potenţă, este non-fiinţă şi nu are priză la intelect. Nu se poate concepe decât indirect, prin fiinţă.

[42] Auzul recepteazǎ multe lucruri ca muzica, numărul, combinaţii orchestrale, sentimente etc., dar sub auspiciile şi prin meditaţia sunetului. Tot aşa inteligenţa concepe totul sub auspiciile fiinţei. Eu concep că acest lucru există, că e din această materie, sub forma aceasta.

[43] Această scurtă frază menţionează şi reglează în ordine cele patru specii de cauzalitate: agent, material, formal (sau exemplar) şi final, punând în evidenţă primatul celei din urmă.

[44] Trebuie notat că forma este finală şi ea, ca final al generaţiunii. Iar generaţiunea la rândul ei realizează ceva, care este final definitiv, singura ce poate interveni într-un aranjament abstract.

[45] Binele este prezentat ca motorul lui Dumnezeu şi la rândul său motorul lumii. Dar asta nu abate cu nimic prioritatea fiinţei suverane, căci Binele este el însuşi.

[46] Materia primă e aspiraţie, tendinţă, tinde la realizarea a ceea ce ea are potenţial.

[47] Obiectul general al ştiinţei este realitatea dată de experienţă. De asemenea Thoma vede în matematici nu un pur joc de simboluri, ci un studiu al cantităţii reale, afară de ceea ce afectează simţurile.

[48] Ceea ce e *in potentia* nu e ce trebuie să devină, şi materia primă, care poate deveni toate lucrurile, nu e deci nimic determinant. Ea este o putere nedeterminată, o *fiinţă* non-fiinţă.

[49] Frumos e ce place. Exprimă deci existenţa lucrurilor plăcute vederii.

[50] Thoma crede că păstrează tot ce era fecund din opiniile anticilor. El susţine frecvent că sufletul conţine într-un fel tot ce trebuie cunoscut. Face din el un cosmos misterios în care bucuria pentru frumos nu e decât bucuria de-a se găsi el însuşi în legătură cu toate fiinţele.

[51] Pentru ca o formă să fie primită trebuie ca materia să fie aptă să o primească şi ca agentul să fie apt să o introducă.

[52] Pentru scolastici, lumina avea o influenţă foarte complexă, cuprinzând tot ce numim azi fluide sau radiaţii. Pentru cei care ar putea fi derutaţi de aceste abstracţii, vom rezuma astfel:1. Un lucru e bun când corespunde definiţiei specifice ; când se spune: „Iată un om, e *specia* : acest om e bun ca om, corespunde *speciei* sale. 2. Nu poate fi decât dacă lucrul este stabilit în forma sa prin activităţi fericite acţionând asupra unui subiect bine dispus — acesta e *modul*; va fi de ex. om bine născut, bine crescut, bine influenţat. 3. În fine, lucrul astfel stabilit, astfel preformat va proba valoarea sa, va continua până la consecinţele sale, printr-o activitate bine orientată, capabilă de a izbuti — este *ordinea*, adică direcţia bună de acţiune. Este cazul omului care caută şi atinge adevăratele ţeluri ale vieţii umane. Ansamblul solidar al acestor condiţii antecedente, concomitente şi consecvente, califică fiinţa considerată, constituie un obiect bun.

[53] În această interpretare largă, sensul cuvintelor va trebui extins, şi *onest* nu va mai fi ceea ce este numit aşa. Cuvântul latin *honestum* se pretează destul de bine la această transpoziţie.

[54] Fără valoare în ele însele. Trebuie tradus *inhonestum*, necinstit.

[55] Plăcutul trece înaintea utilului, deoarece face parte din obiectivul final, binele care joacă un rol derivat. Pentru problema capitală a relaţiilor dintre onest şi plăcut, se va vedea mai departe.

[56] Sensul cel mai potrivit al acestui text pare să fie că Dumnezeu foloseşte bunătatea faţă de cei ce se tem de el şi acesta nu e sensul cuvântului *bun* în articolul unde e vorba de a şti dacă Dumnezeu este un demn obiect de dorit.

[57] Astfel copilul doreşte laptele, educaţia, instrucţia, ajutorul tatălui şi al mamei, pentru a deveni om.

[58] Există în lucruri ceva care le face cognoscibile, adică forma lor de-a fi emanate de inteligenţa primă, dar n-are raport cu ştiinţa umană decât în spirit.

[59] Thoma pare să facă aici un mare ocol, dar în miezul tezei sale. E vorba de a şti dacă se poate spune: creaturile sunt bune din bunătatea lui Dumnezeu. Trebuie deci bine precizat dacă aceste realităţi pe care noi le

numim *bune* primesc calificarea, şi, prin ea, denominarea nu din propria lor natură, cel puţin nu exclusiv, ci din exterior, adică de la Dumnezeu.

60 Thoma exclude odată mai mult cauzalitatea formală propriu-zisă, care ar face din Dumnezeu forma proprie şi imanentă de existenţă a tuturor creaturilor, şi le-ar confunda astfel cu el.

61 Acesta ajunge pentru a încerca rezolvarea argumentelor, inclusiv *sed contra*, care duce la aceeaşi distincţie fundamentală şi la aceeaşi conciliere între *bunătate proprie* şi *bunătate participată*, fiinţă proprie şi fiinţă emanată a primei fiinţe, care e de asemenea primul bine.

62 Thoma admite, ca şi Spinoza mai târziu, principiul că orice determinare e-o negare .

63 Această curgere a fost înţeleasă în multe feluri, dar pentru toate e loc de-a explica fie durata eternă a lumii, în orice sens, pentru cei ce-o presupun. Trebuie ţinut cont fie de multitudinea infinită a creaturilor, pentru cei ce cred aşa, fie cel puţin de infinitatea posibililor, care corespund de o parte resurselor inepuizabile ale materiei, de alta de infinitul inteligibilităţii.

64 „Materia, când e determinată şi finită prin formă, primeşte perfecţiunea ei": ea era potenţială, acum e în act. Nu era decât o posibilitate, acum devine un fapt. Este genul de perfecţiune care convine unei fiinţe potenţiale.

65 Trebuie notat că se vorbeşte aci de formă în general, ca formă. Sub acest raport ea este limitată şi prin urmare coborâtă prin unirea sa cu materia. Dar unele forme speciale ca cele ale corpurilor naturale şi chiar sufletul uman, nu sunt mai puţin perfecţionate prin materia lor, unde găsesc mijloace de manifestare, de deplasare şi progres.

66 Este chiar şi număr, deşi mai puţin vizibil. În formarea numerelor, e ultima unitate ce determină specia nouă şi reduce unităţile precedente la starea de materie, Căci zicea, subtil, Aristotel, şase nu e de două ori trei, e o singură dată şase.

67 „Dacă albeaţa subzistă în sine". Orice albeaţă accidentală ar depinde evident, dar nu s-ar confunda, dar nici n-ar face unire cu ea. Aşa se va spune mai târziu că fiinţa creaturilor, care nu se confundă cu aceea a lui Dumnezeu, nu se adună cu Dumnezeu, Dumnezeu şi noi nu e mai mult ca Dumnezeu singur.

68 S-a arătat că infinitul în sensul absolut al cuvântului, aşa cum e realizat în Dumnezeu, se consideră substanţă a cauzei fiinţei sale. Formele separate sunt deci infinite în raport cu puterea de a fi care le are, şi ele realizează această putere, divină posibil, cu plenitudine. Dar ele sunt limitate în raport cu Fiinţa care le depăşeşte infinit, deşi ele participă. Ele sunt infinite spre în jos dar finite spre în sus, zice Cartea cauzelor.

[69] Materia primă nu există în stare separată, în natura lucrurilor, ea nu este în stare separată decât o concepţie a spiritului. Poate fi gândită aparte, dar nu poate exista aparte.

[70] Este contrar caracterului abstract al matematicilor, care înlătură aşa de uşor eroarea; creaţie a spiritului, ele se supun legii spiritului; spiritul se regăseşte aci, el, care adesea, în real, îşi pierde calea.

[71] Se ştie că Pascal, pentru a susţine realitatea numărului infinit, face un raţionament de această formă.

[72] Mărimea care n-ar fi continuă ar recădea în număr, de care va fi vorba în capitolul următor.

[73] Pentru Thoma, timpul întregii naturi dat de prima mişcare giratorie a „primului cer", care era totodată volanul şi regulatorul maşinii marii lumi.

[74] Acest argument nu este peremptoriu, cum remarcă Thoma comentând *Fizica* (III, 8, lui Aristotel. Căci nimeni nu e obligat să concead că orice corp are o suprafaţă, şi prin ipoteză un corp infinit nu ar avea deloc.

[75] Se face aluzie la Thales, Anaximene, Empedocle.

[76] Individul *ca atare* este o limitare de la forma specifică ce se încarnează. Înseamnă că un corp infinit, de o specie oarecare, ar lăsa loc la alte specii, dar ar lăsa loc, teoretic, la un număr indefinit de indivizi asemenea.

[77] Pentru Thoma, suprafaţa, linia nu realizează plenitudinea ideii ca grandoare. Despre solidele cu patru dimensiuni se spunea că nu o realizează, că ies din gen şi prin urmare din realul posibil.

[78] Dar nu se concepe un om mare ca un munte, nici de talia unui şoarece. Există o variaţie din cauza hazardului în natură, dar limitat. Această lege care pare de experienţă evidentă la cei vii are valoare, chiar dacă mai mică, pentru substanţele mai simple; şi fără explicaţii detaliate se înţelege că Thoma aderă la un oarecare atomism, care ar putea fi numit atomismul continuului, unde forma substanţială a fiecărui corp determină totodată organizaţia şi dimensiunile particolelor ultime, pe care Cajetan le numeşte *individul în sine*.

[79] S-ar putea obiecta că infinitul corporal poate fi obţinut prin repetiţie, cam aşa tind explicaţiile lui Thoma în paragraful precedent, dar era vorba de număr.

[80] Corpul greu cade în linie dreaptă, corpul uşor urcă la fel; dar asta pentru a relua locul lor natural de echilibru intern şi extern. Orice altă mişcare după fizica aristotelică este de formă circulară.

[81] Acest fel de raţionamente matematice erau familiare la Aristotel şi au interesat evident pe Thoma.

[82] Thoma încearcă să fortifice argumentul lui Aristotel reprodus în *sed contra*. Ceea ce adaugă este necesitatea unei forme de existenţă în fiecare gen de lucru real sau abstract. Această formă e aici o figură superficială.

[83] Pascal spune că aceasta e problema; probabil că argumentul nu îl convinsese. Noi spunem dealtfel că Thoma însuşi a ezitat mult în această materie.

[84] Dacă rupi o roată n-ai decât lemn; dacă distrugi lemnul n-ai decât elemente chimice; dacă divizezi încă totul se dezorganizează şi se avansează spre punctul de plecare al oricărei organizări, care e materia pură.

[85] Thoma nu pare a crede că divizând un corp din ce în ce mai mult s-ar putea ajunge la un infinit în act; dar infinitul e aci. Acest infinit este inclus în corpul perpetuu divizibil. Este inclus în stare potenţială şi progresiv diviziunea îl degajează. Din contra, desfăşurarea cantităţii, care este, în sine, un element constructor, tinde normal spre formă, spre fiinţă caracterizată, antipodul infinitului. Frumoase intuiţii.

[86] Thoma spune că timpul şi mişcarea, presupuse infinite, nu sunt întru totul adevărate, pentru că părţile lor nu sunt simultane şi nu se adună decât în memorie.

[87] Thoma nu consideră că autorii citaţi au stabilit, cu privire la infinit, o distincţie importantă, pe care el a utilizat-o în dovedirea lui Dumnezeu şi care îi va permite mai târziu să admită posibilitatea teoretică a unei lumi fără început. El le reproşează că au conceput posibilitatea unui infinit *actual*, neavând drept să concluzioneze decât la un infinit potenţial, ca acela al unor zile de-o durată eternă.

[88] Numărul nu e pentru Thoma acelaşi cu multitudinea. Acest termen este mult mai larg. Numărul, adică numărul real, numărul obiectiv, care este în cauză aici, este rezultat din fracţionarea materiei; multitudinea transcendentală e rezultatul diferenţierii formelor, care duce la specii metafizice. Sunt două ordine de fapte absolut diferite, dar el le apropie pentru a generaliza demonstraţia sa, şi similitudinea constă în formaţia lor, deşi esenţialmente alta cu privire la obiectul şi la termenul său, se supune aceleiaşi legi. Numărul se formează prin adunarea sau scăderea de unităţi; multitudinea transcendentală se formează prin adăugarea sau scăderea de diferenţe specifice. Cele două serii trebuie deci să corespundă punct cu punct şi dacă una este necesarmente finită, cealaltă trebuie să fie în aceeaşi măsură. Acest raţionament este desigur foarte puternic, dar căruia Cajetan îi aduce obiecţii. Este oare sigur că toate speciile de mulţimi urmează legea formării numărului? „Acest lucru îl observăm în experienţa noastră“, spune Cajetan, adică e o lege empirică, şi adaugă: „Este destul de conform regulilor artei pentru a forma o propoziţie universală“. Destul de conformă, aceasta nu este foarte afirmativă. Când i se obiectează că s-ar putea excepta de la această regulă a finitului, acea specială multitudine infinită unică, Cajetan răspunde: „Asta ar fi o afirmaţie gratuită, nu raţională“.

[89] Numărul e măsurat prin unitate, pentru că el se formează prin adunarea de unităţi succesive, şi unitatea lui furnizează astfel şi materia şi forma sa; materia prin unităţile precedente acumulate, forma sa prin sensul de unitate ultimă.

[90] Este în această remarcă sumară o anticipaţie interesantă cu privire la aplicarea algebrei la geometrie. Dar dacă se observă că aplicând numărul la o cantitate continuă se ajunge adesea la infinit sub forma de incomensurabil, şi se poate ajunge la a ne întreba dacă Thoma nu o furnizează el însuşi, sugerând ca fondată obiectiv interpretarea numerică a figurilor, un mijloc de-a regăsi numărul infinit.

[91] Raţiunea acestei diferenţe este că, atunci când este vorba de fiinţe corporale, venind în confruntare prin întinderile lor respective, *a fi în* semnifică propriu-zis o introducere. Din contra, o fiinţă spirituală făcându-se prezentă prin virtutea sa activă, *a fi în* are din partea sa caracterul de ascendent şi un fel de desfăşurare.

[92] În acest articol capital, Thoma se plasează la egală distanţă de panteism şi de păgânism. Dumnezeu este totodată imanent şi transcendent. Transcendent, prin natura sa care face din el marele separat şi inaccesibilul. Imanent, prin caracterul imediat şi intim al activităţii sale care generează toate. Din faptul că Dumnezeu dă toată fiinţarea, urmează că nimic nu se poate interpune între el şi vreun beneficiar al fiinţei. Tot ce are o cauză creată nu e mai puţin cauzat imediat de Dumnezeu ca fiinţă, astfel că însăşi cauza lui, căreia Dumnezeu îi dă astfel şi fiinţă şi de-a fi cauză, cum dă efectului şi fiinţă şi a fi cauzat. Prezenţa lui Dumnezeu drept cauză totală şi universală a fiinţei este deci intimă atât cât se poate, şi ea precedă, în fiecare subiect, propria sa prezenţă în el însuşi.

[93] Pentru Thoma, locul este una din realităţile naturii, făcând parte dintre cele zece categorii care divizează tot ce există real.

[94] Principiul răului care îşi împarte stăpânirea lumii cu binele.

[95] Sf. Epifanie în cartea sa *Despre erezii*. El adaugă aici şi pe filosoful Averroes.

[96] Gnosticii şi Avicenna.

[97] Thoma nu vrea să spună că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în nici un fel şi de a-l iubi fără graţie; dar graţia singură operează aceste efecte prin maniera de perfecţiune adăugată naturii fiinţelor.

[98] Mai sus Thoma a respins ca irealizabilă în fapt ipoteza unui corp infinit, dar nu vrea ca această supoziţie, menţinută de unii, să ducă greşit în mintea lor la prioritatea exclusivă a lui Dumnezeu în materie de ubicuitate. Mai mult, el ţine să sublinieze că această prioritate este un drept al fiinţei divine independent de orice supoziţie chiar absurdă.

99 Universalul este universal în sine, dar nu universal în lucruri. Materia primă este comună în sine, dar speciile şi indivizii se despart în determinări cantitative, şi în ele ea este diversă. În fiecare din aceste două cazuri nu se găseşte deci o aceeaşi fiinţă prezentă, ceea ce înseamnă ubicuitate.

100 Operă a lui Gilbert de la Porée, episcop de Poitiers (1076—1154).

101 Anticii credeau că corpurile celeste nu erau de aceeaşi natură cu corpurile *sublunare*. Diferenţa esenţială era cea pe care Thoma o remarcă aici, că materia acestor corpuri era din plin utilizată şi virtuţile lor în întregime epuizate prin forma lor perfectă, şi această materie nu comporta nici o altă stare, fie substanţială, fie accidentală, afară de schimbarea de loc, şi în cerc, adică, după ideile timpului, schimbarea cea mai desăvârşită este în forma cea mai desăvârşită. Se poate nota că atomismul modern a transportat de la infinitul mare la infinitul mic această noţiune de *substanţă inalterabilă şi invariabilă*.

102 S-ar putea extrage din această frază că eternitatea este în noţiunea sa completă şi formală o creaţie a spiritului, cum spune Thoma de Aquino despre timp. N-ar trebui să ne mirăm de această asimilare; căci dacă intervine între aceste două cazuri această diferenţă esenţială că sufletul, amestecat în lumea mişcării, poate concura cu ea la elaborarea unei realităţi semi-fizice, semi-psihologice, dar nu poate pretinde să completeze pe Dumnezeu. Totuşi, atributele lui Dumnezeu, între care este eternitatea, nu diferă de Dumnezeu însuşi decât pentru mintea noastră, şi aceste atribute fiind deci, *în mod distinct*, o creaţie a minţii, nu există obstacol ca să asimilăm eternitatea la timp, cât priveşte stabilirea noţiunii sale. Această noţiune de *eternitate* este, evident, o transpoziţie a timpului, un mod prin care încercăm să ne înălţăm, pornind de la cognoscibil până la necunoscutul divin. De altfel, textul poate fi înţeles mai simplu, cum am zice: noţiunea de *eternitate* este identică obiectiv cu aceea de uniformitate şi de stabilitate a fiinţei divine.

103 Thoma se exprimă aici cu precauţie, din cauza ipotezei unei lumi zise eterne. În această ipoteză, ansamblul Universului, oricât de mobil ar fi, şi mobil în timp, n-are început real în timp, nici sfârşit real în timp. S-ar putea găsi un început şi sfârşit, cu titlu virtual, în care fiecare dintre clipele sale ar fi un început şi un termen, ceea ce-ar fi, chiar în ansamblul său, un început şi un termen posibile, în contextul unei alte ipoteze. Căci în gândul lui Thoma, durata perpetuă a lumii nu poate fi considerată ca un drept.

104 Un lucru dur referitor la fiinţă; raportul este deci imediat între fiinţă şi durată, este acela căruia îi aparţine exclusiv de-a se arăta identic fiinţei sale şi de asemenea cel căruia îi aparţine de-a fi identic duratei sale, care e eternitatea.

105 Trebuie notat că nu e vorba de-o includere învăluitoare, de felul cum un timp mai mare învăluie unul mai mic, ci de-o includere de cauzalitate şi valoare. Eternitatea nu învăluie propriu-zis timpul, pentru că e indivizibilă,

la fel cum ființa lui Dumnezeu nu învăluie propriu-zis ființa creaturilor, cu toate că e prezent în toate și poartă totul în sine.

[106] Eternitatea este pentru imaginația noastră o linie dreaptă infinită, pe care un punct marchează începutul timpului. De-aci vin o mulțime de dificultăți care falsifică multe probleme. Cu adevărat, imaginea cea mai corectă a duratei externe, oricât de imperfectă ar fi această imagine, este punctul.

[107] Corecția adusă opiniei în cauză este deci aceasta: e drept că tot ce e măsurat prin timp are un început și un sfârșit, chiar dacă n-ar fi adevărat că timpul ar avea în mod necesar un început și un sfârșit.

[108] Această remarcă de aparență modestă este de-o importanță capitală. Ea evocă transcendența lui Dumnezeu care e o piesă esențială a thomismului. Dumnezeu nu e în nici un gen, n-are deci nici o măsură comună între el și creatură. Și pentru că eternitatea se prezintă ca o măsură a lui Dumnezeu cu privire la durată, ea împărtășește transcendența sa. Astfel că nu e nici un raport posibil între eternitate și timp. Timpul nu e o parte din eternitate.

[109] În comentariul lui Thoma la Cartea a VI-a a *Fizicii* lui Aristotel, se spune: „După această considerație, se poate face ușor o idee despre eternitate. Într-adevăr, clipa, care răspunde la un mobil trecând dintr-un loc în altul, distinge *înainte* și *după* al timpului, și prin fluxul său constituie timpul, după cum punctul în mișcare naște linia. Dacă deci se îndepărtează de mobil această succesiune de stări mereu altele rămâne o substanță mereu identică sieși. Deci și clipa va fi considerată ca identică, nu ca fluentă, ci comportând *un înainte* și *un după*. Cum deci clipa timpului se oferă spiritului ca număr al mobilului, astfel eternitatea se concepe ca număr sau ca unitate a unei ființe mereu aceeași".

[110] Îngerii, afecțiunile și gândurile lor, sunt măsurate prin timp, dar nu timpul nostru, căci ei nu sunt din lumea noastră. Timpul lor este de-o altă specie, sau mai curând de un gen discontinuu. Cât privește supranaturalul, care face participarea creaturii la o viață proprie și intimă cu Dumnezeu, o asociază prin acest fapt la durata lui Dumnezeu, așa încât, sub acest raport, îngerul și omul ales intră cu obiectul lor sublim într-un fel de coeternitate.

[111] Nu trebuie uitat că aceste expresii — *când e*, *după ce a fost* — care par să contrazică începutul răspunsului, nu se referă decât la felul nostru de-a concepe. De fapt, ființa îngerului nu *a fost* și nu *va fi*, și chiar, vorbind de prezent, ca de-o frontieră între trecut și viitor, el nu *este*; durata sa e atemporală. Când se zice: Dumnezeu nu poate face ca îngerul, care e, să nu fie, sau n-a fost, asta înseamnă doar că aceste propoziții atingând puterea lui Dumnezeu sunt incompatibile cu alte propoziții cu o existență câștigată.

[112] S-a recunoscut deja în formele subzistente un fel de infinitate în raport cu materia. Asta e o consecință îndepărtată și ca de gradul doi. Căci, așa cum

se va vedea, timpul angelic, timpul măsurând gândurile şi afecţiunile spiritului pur este deja special şi transcendent în raport cu devenirea materială: evul este chiar mai mult, raportat la imobilitatea sa.

[113] Timpul, care e esenţialmente un număr, numărul etapelor mişcării aşa cum o simte sufletul, îşi ia continuitatea mişcării sale, care e, subiectul, acela al întinderii, unde se desfăşoară mişcarea.

[114] Se ştie că substanţele spirituale sunt concepute de Thoma ca idei subzistente. Se consideră deci că simplicitatea lor face prioritatea lor, ca în ştiinţă aceea a principiilor.

[115] În rezumat, timpul unic se ia de primul corp, şi unica eternitate a primului spirit.

[116] Dacă noţiunea de unitate avea o mai mică extensiune ca aceea de fiinţă, s-ar părea că poate fi o fiinţă care n-ar fi integrată în noţiunea de *unitate*, care n-ar participa la unitate, ceea ce-ar contrazice textul lui Dionysios Areopagitul.

[117] În mod absolut, oul nu e un pui; dar e un pui în potenţialitate; materia primă, ea, este nefiinţă cu privire la toate, este însă o fiinţă potenţială.

[118] Cele două condiţii sunt cerute, căci, cu cât ceva e mai mult fiinţă şi are mai multă perfecţiune cu atât mai mult oferă virtualităţi, a căror amploare constituie referitor la unitate o exigenţă nouă. Un snop mai gros are nevoie de-o legătură mai puternică.

PARTEA A DOUA

[1] Ioan Hrisostom, *Homiliae* 14.

[2] *Evanghelia după Ioan*, I, 18.

[3] Thoma de Aquino, în *Lectio*, reproduce cele afirmate de Dionysios.

[4] *Quaestio* VII, cap. 1.

[5] Dionysios Areopagitul, *De Div. Nom.*, cap. IV.

[6] *Epistola I-Ioan*, III, 2.

[7] Adică prin participarea formei, care de la obiect se comunică inteligibil subiectului.

[8] Sensul e acesta: Noi vom fi aidoma lui Dumnezeu, aşa cum se manifestă el însuşi.

[9] *De Div Nom.*, I, 1.

[10] Lipseşte „în parte".

[11] *Psalmi*, XXXVI, 9.

[12] Formele de existenţă ale fiinţei create informează inteligenţa prin intermediul unei anumite fiinţe, care, referitor la lucruri, este împrumutată

spiritului, fiind deci o ființă mediatoare. Formele de existență ale ființei create pot îmbrăca în noi un mod de-a fi al spiritului, aparținându-i spiritului, căci aceste forme nu sunt identice.

[13] *Iov*, XIX, 26; XLII, 5.

[14] *Evanghelia după Ioan*, XVII, 3.

[15] Prin urmare, ființa umană are rol de act limitat, datorită naturii sale particulare. Dumnezeu, Ființa supremă, este nelimitată și transcendentă în raport cu abstractul și cu concretul. El reprezintă actul pur. Prin faptul că spiritul uman conjugat cu corporalitatea lui specifică materială, formând o singură făptură — omul — rezultă că spiritul — duhul omului — nu comunică cu lumea Spiritului pur — Dumnezeirea. Lumea formelor incarnate rămâne deci singura deschisă în fața duhului, deci cu aceste forme incarnate el poate avea contacte prin intermediul simțurilor. Inteligența umană, după Thoma de Aquino, este capabilă prin abstractizare primordială, apoi pe baza principiului cauzalității, să se ridice până la ideea formelor pure, până la Dumnezeu.

[16] Noi putem cunoaște realitatea lumii înconjurătoare, a lucrurilor materiale, intuind universalitatea lor, judecând natura lor, cunoscând că această realitate răspunde unei idei creatoare, care e multiplicată și multiplicabilă la infinit, având sens universal.

[17] Thoma arată aici că îngerii, fiind dotați cu fire imaterială sunt și inteligenți și inteligibili, având o limpede intuiție despre ei înșiși, ceea ce nu e cazul la ființele omenești, care nu-și intuiesc spiritul lor decât prin abstracție, după o îndelungată educare a sensibilității, cunoaștere a valorii simțurilor. Îngerii în schimb prin spiritualitatea lor, emanată de la Dumnezeu și inteligența lor nativă, pot avea cunoștință de Dumnezeu. Simțurile iau contact cu lucrurile, cu realitatea înconjurătoare, deci cu obiectul în sine, cu oamenii. Simțurile văd, aud, pipăie omul, dar numai prin inteligență cunosc substanța omului.

Thoma arată aici, prin această comparație a omului cu un înger, că ființa omenească vede și constată natura concretizată într-o materie particulară și se ridică prin elevația sa la natura abstractă, pe când îngerul vede ceea ce e concret într-o natură particulară și se înalță către Ființa abstractă.

[18] Thoma relevă aici prin comparația dintre îngeri și oameni că cunoașterea substanței lor separate, subzistente, este firească la îngeri, în schimb nu există la oameni decât prin har divin, printr-o liberă inițiativă din partea Dumnezeirii. Și oamenii și îngerii pot fi ridicați la o cunoaștere care depășește firea lor. Fundamentul acestui har este imaterialitatea facultății de cunoaștere, ajungându-se până la intuirea și cunoașterea FIINȚEI SUPREME. La cap. 19 imaterialitatea, substanța spiritualității, este rațiunea proprie și măsura cunoașterii și a inteligibilității însăși. Iată pentru ce Dumnezeu, pentru că este imaterial, Spirit absolut, este și inteligibil. La Dumnezeire se poate

ajunge prin inteligenţa pură umană, care este putere imaterială, însă numai cu anumite condiţii. Deoarece Dumnezeu reprezintă inteligenţa supremă, suverană poate fi văzut mai cu seamă de către fiinţele spiritualizate, imateriale, care sunt îngerii. Dar pentru ca să-l vadă pe Dumnezeu, trebuie ca oamenii să fie cunoscuţi şi selectaţi pentru diferite misiuni, pentru ca la rândul lor să-l cunoască pe el. În schimb, oamenilor simpli, păcătoşi, nu le este posibil aşa ceva. Pentru contactul cu Dumnezeu există câteva trepte de imaterialitate. Pentru animalitatea umană e o chestiune de ordine, de afară.

19 În fizica filosofilor peripatetici generaţiunea fiinţelor şi transmutaţiile materiilor se fac printr-o corupţiune prealabilă a elementului sau a compusului preexistent, ale cărui „dispoziţii" şi însuşiri calitative treptat-treptat se orientează către ceea ce convine unei noi forme. Odată obţinută „dispoziţia ultimă" apare noua fiinţă.

20 Aceasta se referă la fizica aristotelică, conform căreia mediul aeriform, apt transferului de culori, constata această aptitudine, trezindu-se şi devenind actuală prin invadarea luminii. Lumina, transformând mediul transparent *in actu*, conţinea calea speciilor de vieţuitoare colorate, permiţând trecerea obiectelor către simţuri, spre a fi percepute. Thoma a admis teoria lui Platon, conform căreia o lumină propice privirii dispare la contactul cu obiectul. Astfel stând lucrurile, asimilarea luminii fizice cu lumina şi strălucirea slavei, este apropiată. Lumina corporală permite să se perceapă un obiect, modificând capacitatea vizuală. Însă în ambele cazuri e necesar intervenţia unei condiţii exterioare.

21 Acest raţionament nu trebuie considerat într-un sens pur sentimental, ci obiectiv. Dorinţa naturală este semnul şi cauza unei capacităţi naturale; dorinţa supranaturală este semnul şi cauza unei capacităţi supranaturale şi dacă nu există vreun obstacol, dorinţa şi capacitatea astfel definite se măsoară exact şi una şi cealaltă. La drept vorbind, capacitatea e aceea care începe, căci fără capacitate nu există dorinţă. Numai gradaţia lor se inversează, căci dorinţa e cea care exploatează şi prin aceasta întăreşte capacitatea. Dorinţa deschide laturile unghiului, făcând ca acesta să îmbrăţişeze orizontul.

22 Treapta viziunii lui Dumnezeu de către om nu e în funcţie de facultăţile naturale umane. Fiinţele omeneşti dotate cu calităţi conjugate cu capacitatea de dragoste pentru aproapele şi cu capacitate de jertfă supremă, asupra cărora a coborât harul divin pot aspira la viziunea esenţei Dumnezeirii.

23 Lumina slavei nu poate fi infinită: 1) Pentru că e creată şi e delimitată temporal; 2) Pentru că se revarsă asupra unui subiect, fiind limitată de el; 3) Ceea ce perfecţionează inteligenţa e universalul şi anume aprehensiunea cu prilejul primei operaţii a spiritului, speciile şi genurile; 4) Judecata; 5) Demonstraţia cu raţiunile cauzale. A învăţa — a cunoaşte; a judeca — a folosi raţiunea; a şti = a cunoaşte cauzele. Thoma făgăduieşte deci pentru cer ştiinţa

universală — ceea ce îndepărtează însă aparţine fără nici un dubiu cunoaşterii, aparţinând desăvârşirii educaţiei spirituale, realizând adevărata spiritualitate.

24 Ceea ce perfecţionează inteligenţa umană este universalul, aprehensiunea speciilor şi genurile înfăţişate primei operaţii a spiritului, judecata celei de-a doua operaţii şi raţiunile, cauzele celei de-a treia operaţii. A realiza aprehensiunea înseamnă a le cunoaşte. A judeca înseamnă a le supune spiritului critic; a şti înseamnă a ajunge la cauze. Thoma ne promite deci cerul pentru ştiinţa universală, cu sensul propriu al termenului *ştiinţă*, ceea ce depărtează, mai mult sau mai puţin, în funcţie de treapta slavei, ceea ce, neîndoielnic, aparţine cunoştinţei. În ceea ce priveşte exemplul cu oglinda, pentru a-l aplica la Dumnezeire, e nevoie să facem o corectare, căci oglinda primeşte similitudinea, imaginea lucrurilor, în schimb Dumnezeu acordă similitudinea sa lucrurilor. Oglinda reflectă imaginile obiectelor distincte. În Dumnezeire este numai Dumnezeu care se vede prin el însuşi, participând în chip diferit sau putând face parte din obiectele înseşi.

25 Traducerea noastră este interpretativă, străduindu-ne pe cât ne stă în putere să clarificăm ideile prezentate de Thoma. Expresiile *per aliquas similitudines* înseamnă prin alte similitudini sau reprezentări ale lucrurilor, aşa cum sunt în Dumnezeire, reprezentările lucrurilor în Dumnezeire fiind identificate cu esenţa divină. Ideea este aceasta: În Dumnezeu se văd lucrurile şi se văd deoarece se vede Dumnezeirea, în măsura în care se vede Dumnezeu care concepe şi creează lucrurile. Lucrurile se văd în planul divin sau în gândirea divină, realităţi identice cu Dumnezeirea. Deci nu se văd lucrurile prin ele însele. Ori dacă ar trebui să se vadă ceea ce se vede în Dumnezeu prin intermediul reprezentărilor subiective, aşa cum aceste reprezentări n-ar putea veni decât de la lucrurile însele, nu de la Dumnezeu, unde ele n-au o titulatură distinctă; aceste lucruri s-ar cunoaşte prin ele însele, nu în Dumnezeu. Ori se constată că unica reprezentare admisă de Thoma pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, creatorul tuturor fiinţelor şi lucrurilor Universului, reale şi posibile, prezente şi viitoare, este esenţa însăşi a Dumnezeirii care în realitatea sa conţine în mod inteligibil tot ce a ieşit din el, sau poate ieşi din el.

26 *In actu*, deoarece nimic nu ne împiedică să avem în minte determinările virtuale oricât de numeroase am vrea.

27 Cele ce se spun aici referitor la îngeri se aplică şi la sfinţii din rai, cu corectările necesare. Sfinţii, oamenii care sălăşluiesc în cer, cele mai fericite fiinţe, văd dintr-o singură privire şi esenţa Dumnezeirii şi tot ce se vede în ea. Cunoaşterea acestei esenţe este măsurată în raport cu eternitatea şi e în funcţie, de folosirea ideilor şi concepţiilor dobândite în această lume, de ideile împrumutate din spiritualitate, iar după Judecata din Urmă şi Înviere, de noul cer şi noul pământ, noul domeniu de viaţă.

28 Aici nu e vorba propriu-zis de existenţa lui Dumnezeu, despre care s-a tratat mai sus la *Quaestio* II, cap. 2, ci de atributele sale. Se poate afirma că Dumnezeu sălăşluieşte în fiinţele noastre într-un mod oarecare inteligibil, când ne gândim la el şi ne adresăm lui prin rugăciunile noastre, dar Dumnezeirea există în noi prin imagini şi concepţii care nu reprezintă prin ele însele decât creaturi omeneşti, căci el e reprezentat prin chip de om. Dumnezeu, în icoanele noastre este simbolizat sau desemnat în mod analog, nu reprezentat propriu-zis cu esenţa lui. De altfel, se ştie: Dumnezeu nu poate fi reprezentat. Dacă apare unei inteligenţe umane înseamnă că el e prezent prin persoana sa, jucând rolul unei imagini mentale. Deci după Augustin nu poate fi vorba de-o viziune a Dumnezeirii, prin intermediul inteligenţei.

29 Boetius (480–524), cu numele Anicius Manlius Torquatus Severinus, ministru al împăratului ostrogoţilor Teodoric cel Mare, consul în anul 510, a fost suprimat în 524; filosof creştin, celebru prin opera sa capitală *Mângâierile filosofiei*, comentator al operei lui Aristotel. A scris tratate despre muzică, aritmetică; opera sa capitală, *De Consolatione Philosophiae*, a fost scrisă în perioada captivităţii sale în temniţă. Stilul acestei opere, cu alternanţe de proză şi versuri, foloseşte mult alegoria. Opera sa e dominată de spirit clasic. Prin prosopopeea asupra Fortunei sunt evocate *Legile* lui Platon şi se face aluzie şi la dialogul *Criton*. A scris despre definiţia şi semnificaţia Binelui, reflecţii referitoare la dispreţul bogăţiilor şi puterii politice, reminiscenţe clasice ale filosofiei lui Cicero, Vergilius, Seneca.

29a Thoma de Aquino nu consideră credinţa mai prejos de raţiune în anumite privinţe, şi anume din următoarele considerente: 1) cunoaşterea, în loc să fie imediată, folosind raţiunea, se fundamentează pe intermediar; şi anume se fundamentează pe-o autoritate supremă, autoritatea Dumnezeirii, în loc să se bazeze pe evidenţă prin intermediul demonstraţiei. Aceasta a fost teza lui Raymundus Lullus, condamnat de papa Grigore XI, care a afirmat, că cunoaşterea raţională e superioară credinţei. În adevăratul şi fundamentalul raport al credinţei cu raţiunea şi cu cunoaşterea realităţii prin intermediul ei, credinţa are predominanţă, deoarece are un obiectiv mai elevat: este mai certă, căci se bazează pe autoritatea lui Dumnezeu şi e iluminată de lumina difuzată de esenţa Dumnezeirii. Această condiţie capitală pentru fermitatea adeziunii la credinţă nu împiedică dovezile spiritului, căci după Augustin Aureliu: *Fides est assensus cum cogitatione.*

30 Spre exemplu: cel care domneşte în ceruri, acest Dumnezeu Atotputernic.

31 Pronume relativ: Dumnezeu, *care* a creat; nume relativ: Dumnezeu principiul şi sfârşitul, Dumnezeu iubire etc.

32 *Rabi Moise* este Moşe ben Maimon, supranumit Rambam, numele latinizat Maimonide (născut la Cordoba, la 1135, mort la Fostat, lângă Cairo,

la 1204). El a fost un celebru filosof, medic şi teolog evreu. Silit să peregrineze, în Maroc, Palestina, Egipt, ajunge la Cairo medicul curţii sultanului Saladin, apoi al fiului acestuia. Ca profesor, predă *Talmudul*, ştiinţele şi filosofia. Obţine de la sultan dreptul pentru evrei de-a se instala la Ierusalim şi în toată Palestina şi de-a construi aci şcoli şi sinagogi.

După zece ani de efort termină opera *Mişne Tora*, 15 volume, care tratează despre tradiţiile evreilor, viaţa individuală, familială şi socială. Scrie *Călăuza rătăciţilor*, sub forma unei corespondenţe cu discipolul său favorit Iosef ibn Aqnin şi care constituie o veritabilă sinteză scolastică, în care încearcă să concilieze cunoştinţele ştiinţifice cu *Vechiul Testament*; a sistematizat preceptele mozaismului, interpretându-le şi în lumina aristotelismului. În filosofia sa raţionalismul evreiesc a căpătat formularea clasică.

33 Expresie frecventă în *Biblie* pentru a releva tăria, soliditatea, străşnicia şi certitudinea oferită de credinţa în Dumnezeu.

34 Sfântul Ambrosius (cu numele complet Aurelius), născut la Trèves, fiul unui prefect al Galiei, a fost avocat, guvernator la Milano, a devenit episcop în acest oraş. A fost profesorul şi protectorul sf. Augustin, apologet al creştinismului — ortodox — denumit atunci catolic contra ereziei ariene a împăratului Valentinian; a susţinut cauza locuitorilor răzvrătiţi ai oraşului Thesalonic în faţa împăratului Teodosie cel Mare. Decedează în 397. Are o bogată activitate apologetică. A scris: *De viduis*; *De Officiis ministrorum*; *De bono mortis*; *De fuga saeculi*; *De Spirito Sancto*; *De Paenitentia*; *De Mysteriis*; *De Incarnatione*; Comentarii referitoare la Paradis, Cain şi Abel, Noe, Avram, Isac, Iacob, Iosif, Ilie, Tobie, David, *Psalmi*, *Evanghelia lui Luca*, *Hexaemeron* — Cuvântări referitoare la creaţie, 91 Scrisori, Panegirice referitoare la împăraţii Valentinian, Teodosie cel Mare, Satyrus, fratele său, Imnuri. El nu e un teoretician pur al dogmatismului creştin, ci un practician fervent al credinţei creştine. Are reputaţia unui mare comentator al *Sfintei Scripturi*, în ansamblul ei, şi al *Vechiului Testament*, şi al *Noului Testament*, primordial în sens moral, furnizând exemple convingătoare pentru a fi un bun creştin, cu sfaturi şi reflexii morale asupra scurtimii vieţii, iubirii paterne, filiale, conjugale, asupra virtuţilor şi viciilor. Avram are toate virtuţile superioare ale bunului creştin; Isac, curajul în faţa morţii; Iosif, model de puritate; Iacob, imaginea vieţii omului fericit; Ilie, model al abstinenţei; David, al penitenţei; *Psalmii* lui David conţin exhortaţii morale fiind un curs de morală creştină, mai ales psalmul CXVIII. Istoria biblică poate deveni simbolul vieţii generale, al umanităţii, al edificării existenţei umane, vieţile sfinţilor constituind reguli de viaţă pentru toată lumea. Combate avariţia, lăcomia nesăţioasă a bogaţilor, vicleniile oamenilor.

Opera *Hexaemeron* conţine 10 cuvântări — *sermones*, cu comentarii asupra *Genezei*, filosofiei aristotelice, asupra lui Varro, Plinius cel Bătrân,

discuţii asupra originii lumii, creaţiei omului, faunei, florei, asupra şcolilor filosofice platoniciene, stoice. Opera sa *De officiis ministrorum* — Despre îndatoririle preoţilor creştini, aminteşte opera lui Cicero, *De officiis*, conţinând precepte morale asupra comportamentelor, atitudinii de fiecare zi, în vorbă, în fapte; pledează pentru dreptate şi dragostea de aproape. Realizează prototipul spiritului roman înnobilat prin misticismul creştin.

[35] Indicativul prezent pers. III sing. de la verbul *esse -est* trebuie tradus „este", el nu „există" când se referă la Dumnezeu, fiind considerat în sens absolut, făcându-se abstracţie de orice calificare şi condiţie particulară, acest termen fiind propriu numai lui Dumnezeu. Eternitatea este indivizibilă, semnificând nemărginirea timpului ca durată, incluziunea este cauzală, din triplul punct de vedere al cauzalităţii eficiente, al cauzalităţii exemplare şi al finalităţii. Când psalmistul spune: „Dumnezeu este stânca", ea, semnificaţia *stâncii*, are cuprinsul şi valoarea corporalităţii, neputându-se lipsi de această calitate pentru a fi aplicată Dumnezeirii. Când psalmistul spune „Dumnezeu e bun", termenul *bun* are semnificaţia: o fiinţă care e întruchiparea bunătăţii supreme, aplicându-se Celui care realizează bunătatea în stare absolută şi în puritatea şi simplicitatea Fiinţei sale se unifică cu celelalte perfecţiuni. De aceea termenul *bun* se aplică aici în sens propriu. Bunătatea lui Dumnezeu nu se diferenţiază de El, de înţelepciunea şi puterea Dumnezeirii, se identifică cu ea, neavând subiect şi calitate.

[36] Ceea ce justifică această afirmaţie este că un lucru unic realmente, însă multiplu raţional, nu reprezintă o eroare, deoarece raţiunea implică afirmaţia. Dar acest mod de argumentaţie ireductibil, dacă raţiunea noastră ar fi perfectă, cade dacă se recunoaşte că nu obiectul care invită la gândirea multiplă, ci slăbiciunea subiectului e în culpă.

[37] Dacă spun: iată tabloul care reprezintă „Transfigurarea" celebrului pictor Raffaelo Sanzio şi apoi, vorbind de acelaşi tablou, spun: „Priviţi această capodoperă, care reprezintă ultimul efort al lui Raffaelo", dar nu-i mai repet denumirea, în acest caz nu mai e vorba de o sinonimie.

[38] În antichitate se credea că soarele şi aştrii erau cu totul de altă natură decât corpurile sublunare şi că radiaţiile solare, bogate în căldură, nu erau propriu-zis raze calorice, ci proveneau din foc, unul dintre cele patru elemente cosmice.

[39] Sunt univoce cuvintele care se aplică diferitelor lucruri, păstrându-şi acelaşi sens şi răspunzând aceleiaşi noţiuni create de spiritul uman. Sunt echivoce în mod absolut sau relativ noţiunile care nu îndeplinesc această condiţie. Dar în a doua categorie trebuie să se distingă două cazuri, iar echivocul relativ trebuie denumit mai degrabă analogie.

[40] Acest raţionament se bazează pe adagiul exprimat mai sus: noţiunea căreia îi răspunde denumirea unui obiect este definiţia acestui obiect. Definiţia

având gen şi diferenţă specifică — prin schimbarea acestui sau acelui obiect se produce o schimbare în definiţie, deci în noţiunea exprimată prin denumire, în conceptul căruia îi corespunde. Prin urmare e echivoc, fie absolut, fie relativ. Or înţelepciunea este un atribut exclusiv al omului, al genului uman, nu al lui Dumnezeu, căci Dumnezeu n-are calitate distinctă de substanţa sa, de Fiinţa sa. Deci în definiţia atribuită în comun lui Dumnezeu şi omului există o diversitate de noţiune obiectivă şi de concept, deci echivoc verbal, fie absolut, fie relativ.

41 Se va remarca în acest capitol, la mijlocul lui şi la sfârşit, o oarecare ezitare în ceea ce priveşte vocabularul. Pentru Aristotel, în lucrarea sa *Organon*, în sprijinul căruia este teza lui Thoma, este o specie de echivoc, însă nu un echivoc pur. El ţine seama aici de ordinea ideilor din aceste argumentaţii şi ar da de gândit că el ar prefera să fie mai tranşant şi să afirme că acolo unde există analogie nu există echivoc şi în această privinţă vocabularul are prevalenţă. În orice caz, pot fi admise trei moduri de exprimare: 1) termenii respectivi, fiind analogi, sunt şi echivoci, dar nu pur echivoci. 2) Termenii nu sunt nici pur echivoci, nici pur univoci, ci analogi; 3) Termenii nu sunt nici univoci, nici echivoci, ci analogi.

42 Primul caz de analogie fiind îndepărtat, cade, pentru că, evident, cel de-al treilea termen cu care ar trebui comparat Dumnezeu şi creatura umană n-ar putea corespunde realităţii. Dacă prin absurd s-ar admite această ipoteză, în mod logic ar fi anterior acestor două analogii şi Dumnezeirea ar fi despuiată de primordialitate absolută, logică şi reală şi atunci şi Dumnezeu ar intra în rândurile genurilor şi speciilor, excluzându-i-se transcendenţa şi perenitatea, ceea ce-ar fi un blestem.

43 Thoma împrumută acest exemplu de la categoria de analogii de la care s-a îndepărtat. După exemplul dat mai sus, s-ar putea spune: *un medicament sănătos*, ceea ce înseamnă cauza sănătăţii unei fiinţe omeneşti şi o făptură umană sănătoasă, ca subiect al acestei sănătăţi.

44 Adagiul latin *Homo generat hominem et sol* este tradus din greacă, fiind atribuit lui Aristotel = Omul şi soarele generează fiinţa omenească (bineînţeles cu concursul activităţilor generale, al mediului ambiant, flora şi fauna etc.).

45 Prin aceste ultime cuvinte Thoma reduce la delimitări adecvate, concesia făcută la începutul răspunsului său. E adevărat că lucrurile spuse prin analogie au acces în interiorul marilor grupe de atribuţii (genuri şi specii la lucrurile stabilite că au un sens univoc), unde jocul atribuţiilor îşi are punctul său de plecare. Dar dacă se vrea a se împinge cercetările până la capăt, depăşindu-se sfera speciilor şi genurilor, ajungându-se până la transcendental şi Fiinţa Supremă, se constată că analogul resesizează primordialitatea în atribuţiile sale însele şi şi-l readuce în ordinea cauzalităţii.

[46] Acest dicton al unei şcoli filosofice a fost negat de Hegel care consideră identicul neidentic.

[47] Acesta este eul raţiunii, fiinţa raţiunii, o creaţie pur conceptuală, dar care e obiectul logicii.

[48] Admiţându-se că realitatea cuprinde nu numai lucrurile, ci şi obiective ale lucrurilor, raporturi care constituie ordinea lor şi prin aceasta generează cosmosul, conchizându-se că acolo unde ordinea se realizează din două realităţi pozitive, ca o cantitate simplă şi o cantitate dublă, ca o activitate şi pasivitate, pe care ea o provoacă, există o relaţie reală între cele două părţi, adică în cazul cantităţii, două substanţe sunt în concurenţă reală şi definită pentru a-şi împărţi disponibilităţile generale ale materiei. Cu alte cuvinte, în cazul activităţii, cel care acţionează — *agens* — este realmente orientat către cel ce recepţionează. Cel ce nu e de acord cu această concepţie neagă obiectivitatea cosmosului, a cărui consistenţă este făcută din raporturi şi subiecţi.

[49] La prima vedere, o astfel de presupunere ar părea stranie, dar ea nu e decât consecinţa punctului de vedere iniţial. Dacă realitatea relaţiei înseamnă obiectivitatea raporturilor, adică orientarea reală a unui fenomen sau a unei fiinţe către alta, se poate concepe că aceasta poate fi reciprocă, sau nu poate fi deloc. Spre exemplu, există o orientare reală a gândirii de-a cunoaşte realitatea, lucrurile, indiferent de natura lor. Raporturile lor există. Spre exemplu, există o relaţie reală de poziţie, la dreapta sau la stânga, la o fiinţă vie în raport cu o coloană, deoarece această coloană face realmente parte din mediul său de viaţă şi-i poate afecta viaţa. Totuşi, trebuie să se conceapă că spiritul nostru obişnuit cu corelaţiile le utilizează sub formă de gândire şi de limbaj, acolo unde ştie că nu există.

[50] Acolo unde există o deosebire de ordin, s-ar putea crede că nu există nici o relaţie în nici o privinţă. Însă ar însemna să se uite în întregime ordinea, care învăluie toate fiinţele. Dumnezeu pune în mişcare şi guvernează fiinţele inferioare prin fiinţele superioare — spune frecvent Thoma — şi de aceea relaţiile obiective nu merg uneori decât într-un singur sens. Ceea ce se cheamă diferenţă de ordin este o întrerupere petrecută în raţiune, căreia însă ordinul inferior n-are intenţia să-i răspundă printr-o orientare reciprocă orientării altuia. Ordinul e pasiv în materie de relaţie. Pentru a rezolva acest caz ar trebui să se coreleze cu ordinul finalităţilor, cu treptele participărilor şi în general cu legile guvernării fiinţelor, pe care Thoma le tratează mai departe la *Quaestio* CIII – CXVII.

[51] În teoria thomistă a cunoaşterii există două ordine de existenţă în contact: ordinul obiectiv, real, în care domnesc formele în actul de existenţă, în sine sau în materie, şi ordinul subiectiv, sau intenţional, care constă dintr-o informaţie nouă. În limbajul curent această noţiune a celor două ordine este exprimată prin ideal şi real.

[52] Ţelul spiritului este de a cunoaşte realitatea lucrurilor. Dar acestea sunt făcute şi există pentru a fi, nu pentru a fi cunoscute. Bineînţeles, când se vorbeşte astfel nu se neagă intenţiile Providenţei, ci se judecă ordinul imanent al faptelor.

[53] După Thoma, care-l urmează pe Aristotel, direcţiile spaţiului aşa cum le concepem şi le exprimăm îşi au originea înainte de orice în viaţa instinctuală, animalică şi în particular în viaţa umană. Înaltul şi josul sunt marcate prin deglutiţie, înainte şi înapoi prin direcţie, prin simţurile noastre şi mai ales prin văz, dreapta şi stânga prin gesturi. Aplicate la natură, luată izolat, aceşti termeni îşi pierd o mare parte din sensul lor. Astfel, copacii pădurilor sunt realmente juxtapuşi, apropiaţi sau îndepărtaţi, dar ei nu sunt nici la dreapta, nici la stânga unul faţă de celălalt. Aceasta nu se spune decât în raport cu trecătorul, fie direct, dacă un arbore e în dreapta lui, fie indirect, dacă un copac se găseşte la dreapta altuia, după ce dreapta a fost fixată în raport cu trecătorul.

[54] Deoarece exprimă ceea ce este cu adevărat relaţie, relaţia în sine.

[55] Întreruperea de care vorbeam mai sus este ca un hiatus total, având în vedere faptul că Dumnezeu nu aparţine nici unei specii, nici unui gen. Având în vedere că ordinul universal însuşi nu-l cuprinde, fiind în afară de însăşi Firea, ca sursă. Urmează, evident, că Dumnezeu nu are nici o relaţie, pentru că relaţia constituie ordin obiectiv, orientarea ansamblului către interior şi că aici nu e vorba de nici un ansamblu. Dumnezeu şi creatura umană nu sunt în măsură să alcătuiască un ansamblu şi să se preteze la orientări reciproce, decât numai dacă Dumnezeu intră mai mult sau mai puţin în cadrele unde noi rânduim realul şi acesta este exterior. Totuşi, pentru că întreaga această ordine reprezintă creaţia sa, emanaţia sa, există orientarea Totului către sine. La Thoma această orientare sau relaţie de jos în sus este pentru orice creatură fundamentul propriei sale existenţe şi în aceasta constă creaţia. (A se vedea *Quaestio* XLV, cap. 3).

[56] Mutaţia petrecută în sânul creaturii umane constă în faptul că îşi modifică structura biologică şi spirituală devenind alta. Este cazul, evident, pentru relaţia implicată în termenul Creator, dar şi pentru raporturile esenţiale care rezultă de aici. De la geneza creaturii umane, aceasta e supusă lui Dumnezeu: ea găseşte în Dumnezeu reglementările referitoare la activitatea, sprijinul lui, scopurile şi însăşi finalitatea existenţei. Deci Dumnezeu este Domn, Legislator, Providenţă, Ţel Suprem etc.

[57] Thoma se exprimă aici cu precauţie, pentru că e departe de-a fi un adevăr universal valabil faptul că cognoscibilul (*scibilis*) precede ştiinţa şi se bucură în această privinţă de-o deplină independenţă. În Dumnezeire *scibilis* şi *scientia* sunt identice, şi dacă se vrea a se face o distincţie, ***notum*** precede cognoscibilul în raport cu cunoaşterea şi cu cel ce cunoaşte şi joacă rolul de putere pasivă, deoarece noi credem în prioritatea actului. Faptul de creaţie,

cognoscibilul şi cel ce cunoaşte sunt simultane şi corelative în mare şi dacă în mod raţional cognoscibilul precedă, nu urmează că termenii sau noţiunile sunt absolut independente una faţă de cealaltă, ci se includ şi se presupun a fi reciproce. Cu alte cuvinte, existenţa reală a cognoscibilului creat nu presupune existenţa reală a celui ce cunoaşte, dar e creat, ci presupune că sunt corelative prin anticipaţie. A se vedea comentariile lui Thoma referitor la *Fizica* lui Aristotel, IV, 13.

58 Etimologiile lui Ioan Damaschinul sunt presupuneri nefondate filologic. Termenul latin *deus* este *divus* în corelaţie cu *divinare* — a prezice, e un vechi cuvânt proto-indoeuropean, corespunzând în greacă lui Ζεῦς, în sanscrită, *devah* — Dumnezeu şi *divam* — cer, în filiaţie cu cuvântul latin *dies* — zi şi *Diana* — zână (cuvânt dacic, althochdeutsch, *Zio*, Zia; vechea prusiană, *deiwas*; lituaniană, *dievas*; letonă *dievs* — zeu, Dumnezeu; paleoslav, *divi* — minune şi *dini* — zi; albaneză, *gdin* — se face ziuă; etruscă, *Tin* — Dumnezeu; tracă, *Dindaridai* — fiii soarelui — denumirea unui trib trac.

59 După aceste explicaţii, Dumnezeu ar putea fi astfel definit: Incognoscibilul necesar. Cercetările referitoare la definirea lui Dumnezeu, speculative sau practice, s-ar justifica prin această formulare: Cognoscibilul, obiectul experienţei noastre, nu poate fi integral conceput şi trăit decât în funcţie de incognoscibil.

60 Formele îngerilor nu sunt comunicabile realmente, deoarece sunt individuale. Ele nu sunt nu numai pe bază raţională, pentru că sunt individualizate prin ele însele, atât ca firi, ca şi fiinţele propriu-zise, aşa cum albul, dacă ar subzista prin el însuşi, ar fi în mod absolut unic. Acest raţionament îl determină pe Thoma să considere ca absolut imposibil să existe doi îngeri de aceeaşi specie, teză celebră, de foarte multe ori combătută, însă întotdeauna în numele unei filosofii diferite.

61 Textul biblic este: „Eu sunt", la pers. 1, căci cel care vorbeşte e Dumnezeu.

62 Spre ex., Binele, Adevărul, Unicul, Frumosul, Desăvârşitul şi multe alte apelative împrumutate din transcendentalism, identice cu Fiinţa, echivalente cu cele sintetizate în propoziţia afirmativă „Cel care este", sau „Eu sunt cel care sunt". Însă fiecare din aceşti termeni implică o interpretare raţională care o deosebeşte de altele, aşa cum s-a văzut la *Quaestio* V, cap. 1.

63 „Cel care este" e traducerea tetragramei ebraice, corespunzătoare apelativului Iehovah–Yahweh. Gonet, istoriograful Evangheliilor, face această remarcă: *Deus* în toate limbile, în ebraică, greacă, latină, arabă, franceză, spaniolă, germană e redat prin 4 litere corespunzătoare tetragramei universale.

64 Pentru Thoma „esse", în expresia „Cel care este", care serveşte pentru a-l numi pe Dumnezeu, se identifică cu FIINŢA creaturilor umane „FIREA".

[65] Thoma îi reproşează lui Platon că a ignorat acest principiu, când a afirmat existenţa abstractă a Ideilor prin acest raţionament că lucrurile sunt în stare abstractă în inteligenţă.

[66] O dispoziţie activă este intermediară între putere şi act, e actuală în raport cu pura capacitate de-a primi o sugestie de acest gen, şi potenţială în raport cu folosirea acestei dispoziţii. O fiinţă umană supradotată, pentru a deveni savantă a trebuit să treacă de la ignoranţă la intelectualitate creatoare şi ştiinţă.

[67] Generalitatea şi particularitatea se raportează la genuri şi specii, la treptele gândirii şi la lucrurile care au fost declarate că sunt străine lui Dumnezeu.

[68] Thoma denumeşte formele intenţionale fără materie, specii. Specia este o formă prezentativă. Considerată în raport cu obiectul, specia reprezintă o dublură sau o asemănare — *similitudo*. În raport cu subiectul, specia e o nouă determinare, iar cu imitaţia obiectului, — determinare orientată spre exterior. Ea stabileşte între subiectul care o primeşte şi obiectul de unde ea emană un fel de atracţie care reprezintă cunoaşterea. La Aristotel este expresia a fi separat, fiind identică cu cea folosită de Anaxagora pentru a separa de Universul în mişcare, inteligenţa sa.

[69] În cuprinsul lucrărilor sale Thoma ne furnizează numeroase dovezi referitoare la cunoaşterea lui Dumnezeu. În acest capitol 1 din *Quaestio* XIV, Thoma reia consideraţiile sale referitoare la *cognoscens* — cel care cunoaşte şi ale cognoscibilului (*cognoscibilis*). Întregul esenţial aici este Spiritul uman care prin esenţa sa divină e capabil să cunoască totul. Prin acest mijloc, perfecţiunea Universului se poate concentra într-o unică şi aceeaşi fiinţă, perfecţiunea supremă. După spusele filosofilor platonicieni şi neoplatonicieni, perfecţiunea supremă este accesibilă spiritului nostru într-o asemenea măsură, încât poate intui întreaga ordine a Universului, precum şi cauzele sale. Cum Dumnezeu se află la punctul suprem al separaţiei materiei, şi fiind dotat cu *integra potentia* — întreaga capacitate potenţială, el este un *cognoscens* pe cea mai înaltă treaptă a cognoscibilului. În schimb, noi care ştim ce este Dumnezeu, nu-i putem da măcar o definiţie parţială.

[70] Trebuie reţinută această formulă care are o mare importanţă pentru ontologia lui Thoma. Această întoarcere completă a cunoaşterii, bine interpretată îi permite să intuiască şi să sesizeze şi concomitent să îmbrăţişeze şi să pătrundă şi subiectul şi obiectul care reprezintă distincţia lor esenţială, şi intima comunitate de natură.

[71] Această remarcă este deja inclusă în aceea a argumentării prime, căci întoarcerea completă de care e vorba are ca punct de plecare obiectul spiritului, de la care porneşte reflecţia retroactivă, prin intermediul actului ajungând la puterea operativă şi în final la esenţă.

[72] Această ipoteză se apropie de aceea care îi acordă lui Dumnezeu o cunoaştere progresivă a lui însuşi în natură şi în umanitate.

[73] Din moment ce în Dumnezeu există inteligenţă şi este şi supremă şi suverană, este oţios să se pună întrebarea dacă Dumnezeu se cunoaşte pe sine însuşi. Strădania lui Thoma nu e de-a demonstra aceasta, ci de a stabili o condiţie esenţială, a cărei necunoaştere dă loc la tot felul de obiecţii. Concluzia e că Dumnezeu se cunoaşte pe sine prin sine însuşi, printr-o cunoaştere imediată, fără distincţia subiectului şi a obiectului, fără interpunere de imagine.

[74] Când sensibilul sau inteligibilul este în stare potenţială, cu alte cuvinte când obiectul în sinea sa e simplu, capabil de-a fi simţit sau înţeles, dar să-şi exercite *potentia sua*, evident este distinct de sensibilitate şi inteligenţă, care trebuie să activeze mai târziu. Când, la rândul său, sensibilitatea, sau inteligenţa este *in potentia*, adică în starea şi capacitatea de-a cunoaşte, însă fără a-şi exercita această capacitate, la fel este distincţia de obiect.

[75] Dar când are loc actul cunoaşterii şi cum acest fenomen se produce prin aceea că forma determinantă a obiectului vine să determine subiectul şi să-i procure un supliment şi o prelungire a existenţei, cum subiectul se trezeşte la obiect, cum obiectul ce caracterizează această trezire, care îi furnizează forma imanentă devine pentru caracterul subiectului şi intră în ordinul intenţional. Acestea comunică între ele printr-un act comun. Şi fără a rezulta vreun compus (deoarece subiectul nutrit cu altceva nu mai rămâne acelaşi) îşi creează o unitate mai intimă ca în cazul materiei şi formei existenţelor fizice. Se constată că o fiinţă în întregime *in actu* nu poate avea un obiect destinat cunoaşterii, deoarece a cunoaşte este o posibilitate, o capacitate, nu un act.

La întrebarea: oare Dumnezeu se cunoaşte pe sine însuşi? Răspunsul este categoric afirmativ, dar nu numai pe sine însuşi se cunoaşte, ci întreaga realitate universală. Dumnezeu este în permanenţă în activitate, referitor la tot ce există. Deci, el care reprezintă perfecţiunea suverană nu e de conceput că ar putea rămâne pasiv faţă de ceva care ar avea nevoie de-o nouă perfecţiune. Tot ce există e de la Dumnezeu. Cunoaşterea tuturor lucrurilor pentru Dumnezeu înseamnă a se cunoaşte pe sine. Aristotel constatase şi afirmase aceasta în lucrările sale, însă le exprimase lacunar în termeni sibilinici, încât s-ar fi dedus că Dumnezeu ignoră lumea. Thoma îl corectează, afirmând că cunoaşterea lui Dumnezeu e independentă de sine.

[76] Thoma neglijează aici să spună de ce puterile cognitive nu se pot cunoaşte pe ele însele. La *Quaestio* I, 9, confirmă teza lui Avicenna că asemenea puteri nu pot cunoaşte nimic prin intermediul organului lor decât sub condiţia care le este esenţială. Ori se ştie că este un organ intermediar în scopul ca o asemenea putere să reflecte asupra sa însăşi. Organul material poate pune puterea în relaţie cu lumea materială. Aceasta se va putea extinde spre exterior, dar nu ca să reflecte asupra sa însăşi.

[77] Ar exista un obstacol, dacă s-ar înțelege gândirea lui Dumnezeu desfășurându-se succesiv, comportând schimbări. Această condiție nu e necesară. La Dumnezeu actul gândirii este identic cu esența, fiind unică și eternă ca și Dumnezeu.

[78] Aici Thoma împrumută de la Aristotel unul din adevărurile cele mai elevate ale lui, devenite fundament al teodiceii creștine și anume viziunea Dumnezeirii îl reprezintă pe Dumnezeu însuși.

[79] Thoma subliniază că a cunoaște este identic cu a fi, adevăr care domină întreaga teză filosofică a cunoașterii și care triumfă prin Dumnezeire. A dobândi o cunoaștere înseamnă a deveni altul.

[80] Se constată că în Dumnezeire nu intră multiplicitatea, ci e vorba de-o sfântă Taină.

[81] Se constată, preocuparea sa expresă referitoare la „a fi". Gândirea pentru gândire, căutarea pentru căutare, ca și libertatea pentru libertate, îl interesează. În totul, obiectul guvernează, în totul „a fi" valorează totul. În capitolul 6, Thoma reia această teză.

[82] Aristotel îl definea pe Dumnezeu „Gândirea gândirilor", identificând actul inteligenței creatoare și obiectul său substanțial ἔστι ἣνοίσις νοήσεϖς νόησις Teologul Ravaisson definește Universul astfel: *Une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense*. Acest mod de a-l judeca pe Dumnezeu ca o ființă gânditoare exclude reflecția, căci Dumnezeu nu reprezintă o gândire reflexivă, ci el reprezintă un contact luminos al esenței sale, fiind ca un fulger viu.

[83] Concluzia lui Thoma este surprinzătoare. Pare straniu să se afirme că Dumnezeu nu cunoaște lucrurile în ele însele, prin propria lor esență, ca într-un fel de oglindă. Dar oglinda divină nu numai reflectă, ci și creează, o și difuzează. Reprezintă suverana, integrala realitate, deoarece realul denumit creatură nu se adună cu realul divin. Esența prin care Dumnezeu intuiește reprezintă esența prin care produce ființele cu toate caracterele, individualitatea lor, inclusiv durata, activitățile, rezultatele activităților lor etc. În aceste condiții, a vedea obiectele în sine este un fapt perfect pentru Dumnezeu decât a le vedea în ele însele, deoarece el le intuiește rădăcina lor tainică, prin izvorul lor actual în perpetuă țâșnire, acolo unde ele se definesc, se amplasează, evoluează și-și termină ciclul, durata dăinuirii, acolo unde iau tot ce iau și sunt tot ce sunt. Decât să cunoști ghețarul unde se topește prima zăpadă, e mai bine să cunoști sursa lui – apa.

[84] Să se remarce că asemenea reprezentări ale faptelor și lucrurilor, — deci a realității obiective — prin Dumnezeire sunt și reprezintă esența divină concepută ca reprezentabilă în multitudinea ființei.

[85] Se poate constata temeiul acestui capitol după ce s-a spus că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile nu prin ele însele, ci prin sine, în uni-

tatea propriei sale esenţe, care constituie principiul lor că acesta e un mod de cunoaştere foarte depărtat şi foarte general.

[86] Thoma face aluzie la filosoful poligraf Averroes, care a comentat opera lui Aristotel *Metaphysica*. cartea XII, Comentariul 51. Lui Thoma i-a fost de mare ajutor cultura acestui învăţat arab. Averroes, pe numele lui arab Ibn Roşd sau mai degrabă Abu-Valid Mahomed ibn Ahmed ibn Mahomed, filosof, jurist, medic, teolog, care s-a născut în anul 1126 la Cordoba (Spania). A trăit la curtea califului Iussuf Abu Yakub, care i-a încredinţat importante funcţii politice. A fost apreciat o bucată de vreme şi de succesorul acestuia, califul Almansur, care ulterior l-a acuzat de erezie şi l-a exilat. Averroes s-a stabilit în Maroc, unde a închis ochii în anul 1198. El a fost adeptul filosofiei aristotelice, devenind unul din cei mai mari comentatori ai operei lui Aristotel. El a devenit în Evul Mediu „Comentatorul", sub această denumire fiind citat în scolastică. A comentat *Metaphysica*, Logica (*Organon*), *Fizica* lui Aristotel, precum şi *Republica* lui Platon. A scris un tratat de Metafizică, un Tratat asupra raportului între filosofie şi religie, precum şi *Tahafut at-Tahafut* = Spulberarea spulberării, o lucrare de polemică. Doctrina filosofică a lui Averroes referitoare la evoluţia societăţii umane are tendinţe pronunţate spre materialism, panteism şi ateism; de aceea a fost condamnată de cercurile clericale arabe şi creştine catolice, mai ales după ce concepţiile lui Averroes au fost însuşite de Universitatea din Paris şi de cea din Bolonia în sec. XIII – XIV. Sursa cunoaşterii umane e natura, iar pentru cunoaşterea naturii se foloseşte de observaţie şi experiment. El combate prin nominalism realismul idealist. Pentru el, universalului îi corespunde un corelat în lumea exterioară şi conceptele generale reflectă însuşirile esenţiale ale lucrurilor singulare, particularul incluzând generalul. Substanţa individuală a indivizilor e compusă din formă — actul de voinţă — a tot ce există şi din materie–potenţă actualizată şi determinată. Determinată prin formă şi act, substanţa sensibilă e act şi potenţă. Lumea e coeternă cu Dumnezeirea — o formă de panteism. Thoma se exprimă astfel:„în orice mod", pentru că n-ar putea exista imperfecţie privativă, adică anormală, în cazul că esenţa primului Principiu l-ar vrea astfel. Dar ar putea exista şi o imperfecţie negativă, un deficit, o lacună, absenţa perfecţiunii. De fapt există două, căci condiţia primului Principiu vrea contrariul celor afirmate.

[87] Centrul cercului posedă o cauză generală faţă de toate razele sale, deoarece toate pleacă de la el, ca şi creaturile lui Dumnezeu. Lumina în fizica peripateticiană exercită o cauzalitate generală asupra culorilor, prin faptul că luminând obiectele colorate creează aceleaşi culori, care înainte existau. Astfel, fiinţele care nu existau înainte de creaţie prin lumina lui Dumnezeu au răsărit şi strălucit.

[88] Matematicienii ştiu că din centrul unui cerc se pot duce un număr infinit de raze, dar nu cunosc numărul efectiv de raze duse.

[89] Thoma combate aici teza lui Averroes.

[90] Cunoaşterea pe care o posedă Dumnezeu pentru tot ce există este o cunoaştere absolută, totalmente comprehensivă — spune Thoma, exhaustivă, spunem noi.

91 Aristotel semnalase categoria de *sofism* folosit pentru obiecţie şi îl exemplificase, spunând că drumul de la Megara până la Atena nu e identic cu cel de la Atena la Megara, deoarece în primul caz se urcă, în cel de-al doilea se coboară. La fel şi creatura umană în drumul său către Dumnezeu urcă, adică merge de la putere către act, de la neant către Fiinţă. De la Dumnezeu la creatură se coboară. Perfectul acoperă imperfectul, în schimb imperfectul nu poate cuprinde perfectul.

[92] Dacă e vorba de-o expresie adecvată, două lucruri diferite nu pot fi exprimate printr-o noţiune unică, căci contrazice principiul că două lucruri egale cu o a treia sunt egale între ele.

93 Dacă Dumnezeu cunoaşte totul, dacă posedă o cunoaştere proprie, dacă posedă o cunoaştere simultană şi lipsită de cauzalitate, condiţii atât de stranii şi de diferite implică întrebarea: oare relaţia subiectului care ştie că obiectul cunoscut nu s-ar putea întoarce complet, ar fi singura explicaţie a unei independenţe absolute?

[94] Ştiinţa artizanului este baza şi cauza obiectelor artistice făurite. Thoma va adăuga că nu e cauza unică. Voinţa este cauza exerciţiului şi a creaţiei făurite.

[95] Această înclinaţie sau aptitudine este extrem de necesară în natură. Fiinţa este dinamogenetică. Binele tinde a se răspândi. La o fiinţă dominată de intelectualitate această aptitudine necesară la originea creaţiei este liberă de pus în aplicare.

[96] Acest lucru se poate înţelege cu două sensuri deopotrivă de adevărate. Gândul de-a făuri o creaţie artistică poate da imboldul înfăptuirii ei, dar şi a renunţării la creaţie, ceea ce e contrariu atât a acţiunii, cât şi iniţiativei. Şi ideea realizării unei creaţii poate servi şi la făurirea ei, dar şi a facerii unei lucrări contrarii, a cărei idee este corelativă.

[97] Thoma foloseşte termenul *appetitus*, deoarece acesta e mai general ca *voluntas* şi doctrina este generală.

[98] Nu se vede bine această consecinţă. Partizanii panteismului susţin că Dumnezeu în mod necesar cunoaşte şi ştie ce creează el în mod necesar şi nu există nici o contingenţă şi obligativitate între esenţa sa şi cunoaştere. Cu alţi termeni, Dumnezeu creează cu inteligenţă, nu prin intermediul capacităţii sale intelectuale, ceea ce ar fi firesc. Unii fiziologi moderni pretind că toţi oamenii posedă conştiinţa reacţiilor lor proprii, fără ca această conştiinţă să fie cauza reacţiilor noastre proprii. În lucrarea sa *Summa contra Gentiles* (Sinteza contra păgânilor), cartea II, cap.23, Thoma demonstrează că a stabili cauzele este

o acţiune absolut primordială şi universală şi mai desăvârşită decât a stabili cauzalitatea, datorită necesităţilor naturale. Dumnezeu a cărui fiinţă este identică cu inteligenţa lui şi a cărui cauzalitate este perfectă, acţionează nu numai prin prezenţa pretutindeni a Fiinţei sale, ci şi cu inteligenţa sa superioară, prin acţiuni libere deliberate, nu desfăşurate la voia întâmplării, fără raţiune — cum susţin panteiştii.

99 Se constată respectul şi entuziasmul lui Thoma faţă de magiştrii trecutului creştin. El completează şi redactează, ori corectează conţinutul textului lui Origene.

100 Explicaţiile luminoase ale capitolului prezent sunt provizorii referitor la originea creaturilor. Abia la cap. 44 va definitiva problema creaţiei umane şi a tuturor creaţiilor în general. În acest capitol, el caracterizează succint ştiinţa lui Dumnezeu.

101 Conform acestor explicaţii, combinate cu cele din capitolul precedent, ştiinţa inteligenţei pure, simple (*simplex*), sau intelectul simplu are drept obiect realitatea pe care Dumnezeu o vede prin intermediul esenţei sale divine, considerată oglindă universală, independent de voinţa sa creatoare. Ştiinţa viziunilor are drept obiect realitatea pe care Dumnezeu o vede prin esenţa sa permanentă, statornicită drept cauză, care este calificată „decret" — hotărâre — după expresia consacrată a thomiştilor.

102 Trebuie să ne amintim că puterea — *potentia* şi actul — *actus* divid fiinţa. Ceea ce limitează acest adevăr este faptul că puterea e imperfectă pe terenul însuşi al existenţei şi că se încheie prin act.

103 Ştiinţa practică este cauza a ceea ce se concepe, aşa cum concepţia arhitectului este cauza casei, aşa cum concepţiile noastre morale reprezintă cauzele actelor noastre. Ştiinţa teoretică, dimpotrivă, este un efect al concepţiei: realul o provoacă, o condiţionează şi o judecă.

104 Inteligenţa umană nu cunoaşte singularitatea însăşi direct, ci indirect, prin reflectarea asupra condiţiilor actului său şi pe baza continuităţii conceptului cu imaginile mentale abstractizate. Într-adevăr, conceptul intelectual nu se poate forma şi utiliza decât prin intermediul imaginilor sensibile şi în strânsă continuitate cu ele. Datorită acestui fel de încadrare a conceptului, inteligenţa cunoaşte singularul în care este încadrat universalul.

105 Este imperios necesar ca să cunoască Dumnezeu cazurile singular în aceeaşi măsură în care şi noi le cunoaştem. Dar nu-i necesar ca el să înregistreze toate aceste cazuri lipsite de importanţă.

106 Empedocle, filosof grec, născut la Agrigentum (Sicilia) în primul sfert al sec. V î.e.n., făcea parte din aristocraţie. A refuzat tronul regal. A fost inginer, medic, mistic. A murit, după legendă, în craterul vulcanului Etna, la 60 de ani. A scris imnuri de purificare, un poem *Despre fizică*. În opera sa filosofică el susţine unitatea celor patru elemente fundamentale: apa (Thales), aerul

(Anaximene), focul (Heraclit), indefinitul – *apeiron* (Anaximandru). Empedocle a căutat să găsească o explicaţie raţională şi sistematică ansamblului lucrurilor, cosmogoniei şi antropogenezei. Tot el susţinea existenţa unui permanent antagonism între iubire şi ură (discordie care-şi dispută materia şi existenţele faunei şi florei). Aristotel a împrumutat de la Empedocle lupta contrariilor, teorie care l-a impresionat pe Thoma.

107 O fiinţă singulară nu reprezintă o colecţie de concepte obiective, o specie abstractă calificată. Individul intervenind în lumea esenţelor, introducând un fapt nou şi ireductibil, presupune materia cu determinările sale spaţiale şi temporale. Datorită materiei abstractul se concretizează, universalul se fixează, devenind multiplicabil, realizând speciile, într-o imensă varietate.

108 Această a doua concepţie nu se diferenţiază de prima, dimpotrivă se identifică cu ea.

109 Această remarcă este extrem de izbitoare.

110 Conceptul divin, este imaterial prin plenitudine. El nu abstractizează materia, ci o învăluie, o depăşeşte prin întreaga sa generalitate transcendentală. Conceptul divin poate s-o cunoască nu numai prin modul de cunoaştere universal, ci super-universal. Dumnezeu e deasupra tuturor diferenţierilor, prin cauzalitatea sa, asupra tuturor existenţelor reprezintă fundamentul tuturor diferenţelor.

111 Când e vorba de-o traversare, mobilul finit şi mobilul infinit se află în aceeaşi situaţie: dificultatea vine de la traiectorie. Oricum ar fi de mobil un obiect, o traiectorie infinită nu se poate traversa.

O suprafaţă, spre exemplu, se poate diviza fără termen. Dumnezeu îşi vede concomitent şi unitatea şi multiplicitatea posibilă inepuizabilă. Ar fi o falsă afirmaţie că Dumnezeu vede în ea un infinit de părţi distincte, deoarece nu există, însă el vede acolo o infinitate de părţi posibile, deoarece fiecare din aceste părţi posibile el le vede în mod distinct, căci fiecare din aceste posibile cade sub privirea sa. Dumnezeu cunoaşte prin ele infinitul lor şi acest caz se reînnoieşte la infinit în natură. Dumnezeu, prin inteligenţa lui, vede imensitatea consecinţelor infinite, ale tuturor genurilor şi tuturor combinaţiilor.

Ar putea stârni uimire din capul locului faptul de-a nu fi necesar părţilor potenţiale infinite de-a fi distincte, pentru discernământul Dumnezeirii, însă e o evidentă consecvenţă a raporturilor între toate fiinţele (în rândurile cărora e introdusă şi fiinţa potenţială şi Principiul Fiinţei). Viziunea sa nu e subordonată condiţiilor obiectului deoarece viziunea nu depinde de obiect, ci obiectul de viziune. Ceea ce nu există *in actu*, Dumnezeu o vede în intenţiile actului. Există o cunoaştere infinită, o cunoaştere a infinitului, dar nu a infinitului actual cu sens pluralist, ci a infinitului potenţial, care reprezintă infinitul unităţii, care are o infinită conştiinţă de sine.

[112] E dificil de sesizat conţinutul atât de dens şi de abstract al ideii thomiste. Aici nu e vorba de infinitul posibil, ci de infinitul care va fi, cu toate că realizarea sa conturată conform naturii sale de lucru, sau fapt succesiv, se face pe etape. Dacă ar fi vorba de-o creatură umană, s-ar putea spune: infinitul nu trebuie să fie pus niciodată în totalitatea sa, nici o anticipare nu-l poate totaliza pentru a-l cunoaşte. Dar Dumnezeu e deasupra acestei condiţii. Cunoaşterea sa e simultană şi nu succesivă. Dar el vede succesivul, ştie ce va fi. El concepe şi statorniceşte accesibilul şi inaccesibilul, determinatul şi nedeterminatul, fiind mai presus de diferenţieri.

[113] Se constată prin afirmaţiile lui Thoma că Dumnezeu cunoaşte pe toţi oamenii posibili şi pe cei care vor veni în viitoarele generaţii în infinitul timpului, în măsura în care el a hotărât aşa. Dumnezeu cunoaşte toate gândurile şi sentimentele oamenilor, ale fiecărui ales al său în toată eternitatea.

[114] Ştiinţa lui Dumnezeu este o cauză necesară. Dar nu e necesară în sensul că se impune în mod absolut conţinutul ei, ceea ce ar duce la suprimarea libertăţii divine, referitor la faptul că Dumnezeu ştie pentru că el aşa a vrut, ci e necesară prin aceea că odată pusă, ea nu se va schimba, deoarece nu e întâmplătoare. Întâmplătoare este când poate lua direcţii diferite. Necesară, când nu poate lua decât o singură direcţie. Dar acest caz se dublează din clipa în care se pune întrebarea: pentru ce direcţia e unică? Pentru o serie de fapte trebuie să se răspundă astfel: pentru că realitatea se impune de la sine însăşi. Pentru alte fapte trebuie să se spună: pentru că Dumnezeu aşa a vrut.

[115] Este o celebră teză a lui Aristotel adoptată de Thoma, care spune că din două propoziţii contradictorii referitoare la o viitoare întâmplare nici una nu e adevărată în mod determinat. În consecinţă, nici una dintre ele nu e obiect de cunoaştere certă. Singur evenimentul decide.

[116] Thoma neagă, ca şi magistrul său Aristotel, că înlănţuirea cauzelor, chiar şi a celor mai generale, cuprinde toate efectele şi aceasta nu numai cu privire la rânduiala omenească, unde domneşte libertatea, ci şi cu privire la natura însăşi. Thoma a tratat problema întâmplării în opera sa *Summa theologiae, De contingente*, *Quaestio* IV, cap. 3.

[117] Noţiunile tuturor lucrurilor prezente în Spiritul Dumnezeirii n-ar putea fi sesizate şi explicate referitor la toate faptele dacă noţiunile ar decurge realmente din fapte. Or există şi întâmplarea şi liberul arbitru, deci libertatea.

[118] Cu privire la propriile lor cauze, acestea rămân întâmplătoare, contingente, dar de o contingenţă foarte scurtă, deoarece întâmplarea nu e determinată prin cauza sa. Cu privire la Dumnezeu, nu există nimic întâmplător. Este un adevăr ineluctabil. La fel ceea ce e infinit în sine poate fi finit pentru Dumnezeu, ceea ce este întâmplător în sine poate fi necesar pentru Dumnezeu, având în vedere că Dumnezeu este deasupra oricărei diferenţieri, depăşind şi conţinând în sine dubla sferă a necesarului şi contingenţei. La fel în ceea ce

priveşte viziunea propriu-zisă, superioritatea lui Dumnezeu în raport cu timpul, contribuie la faptul că pentru el timpul nu e decât un atribut oarecare al lucrurilor, şi că nu demonstrează dificultatea de-a vedea un lucru prezent sau viitor, un obiect alb sau negru. Dimpotrivă, trebuie să se afirme că Dumnezeu vede viitorul ca prezent.

[119] La nota 114 de mai sus s-a explicat că ştiinţa lui Dumnezeu nu e o cauză absolut necesară. Ea e necesară prin faptul că e imuabilă. Însă e suficientă pentru obiecţii, pentru că dacă există la baza naturii şi a vieţii umane o cauză care nu se poate schimba şi de care depinde totul, domneşte aparenţa că cel mai riguros determinism înlănţuie şi natura şi viaţa. Puţin ar importa că nu e necesară în sine, cauzalitatea ar implica negarea libertăţii şi contingenţei.

[120] Dacă Socrate a fost om era necesar ca el să fie în viaţă, un gânditor, în schimb nu e necesar ca el să fie alb. Adevărul în această propoziţie este contingent.

[121] Se concede că antecedentul: Dumnezeu a prevăzut aceasta, este necesar, se pretinde că se neagă consecinţa: acest lucru va fi, fie pentru un temei necesar, pentru motivul că antecedentul nu intervine decât printr-o cauză îndepărtată. Atunci însă — spune Thoma — propoziţia globală este falsă, pentru că dacă o cauză necesară intră în joc, dar nu tinde spre efect decât printr-o cauză contingentă, efectul este cert. Deci sub pretextul interpretării s-a aneantizat adevărul propoziţiei care constituie obiectul propoziţiei.

[122] Pe baza Logicii aristotelice, Dumnezeu nu modifică lucrurile din natură prin cunoaştere şi de aceea foloseşte acest mod de exprimare bazat pe logică.

[123] Obiectele ştiinţei divine trecute în revistă sunt menţionate în capitolul 15, care cuprinde răspunsurile la obiecţiile ridicate.

[124] Această soluţie a mai fost formulată o dată în capitolul 7, *Quaestio* XIII. Se deosebeşte de cele susţinute acolo prin faptul că aici Thoma tratează fundamentul relaţiilor menţionate. Aici el subliniază că în tratarea acestor probleme totul depinde de modul cum concepem şi ce denumire le dăm, ce termeni folosim în acest scop.

[125] Se constată că la aceşti filosofi regula esenţială, atât de des menţionată de Thoma, este că numai conceptele semnifică şi exprimă direct realitatea ontologică, nu cuvintele şi frazele.

[126] Ştiinţa viziunii se opune ştiinţei simplei înţelegeri şi vizează realul, nu posibilul. Thoma concede deci că dacă Dumnezeu ar fi înfăptuit ce şi-a propus, ştiinţa viziunii sale ar fi avut o mai mare extindere şi ca atare ar fi variabilă. Dar finalul textului infirmă această concluzie.

[127] Această ultimă restricţie nu constituie o contradicţie a lui Thoma cu el însuşi. Aici e vorba de enunţări luate prin ele însele, acolo era vorba numai de ştiinţa lui Dumnezeu.

[128] Nu există decât o singură inteligenţă exprimată cu termeni diferiţi pentru diferite scopuri.

[129] S-au semnalat pentru aceste situaţii cele două forme „ale formei": forma reală şi forma intenţională, forma de existenţă, pe de-o parte şi forma de cunoaştere, pe de altă parte.

[130] Realizarea unei armate desăvârşite unde să domnească spiritul de ordine şi de disciplină reprezintă supremul ideal al unui mare comandant, în scopul obţinerii victoriei finale. Aceasta e finalitatea intrinsecă, care se realizează *in effectu*. Realizarea ordinei în lume, în cosmos reprezintă finalitatea generozităţii divine, satisfacţia slavei sale. Finalitatea intrinsecă, imanentă în lume, reprezintă rânduiala Dumnezeirii în cosmos.

[131] Thoma se referă la concepţiile filosofului Avicenna, fugitiv menţionate aici, dar citate în repetate rânduri de autor. Avicenna, cu numele arab Abu Ali ibn Sina, filosof, medic, cărturar tadjic, s-a născut la Afchana, lângă Buhara, în anul 980, a fost unul din marile nume ale filosofiei universale. A devenit vizir la Habadan — fosta Ecbatana. A decedat la 57 de ani în anul 1037. Poseda cunoştinţe enciclopedice, desfăşurând o intensă activitate ştiinţifică în multe domenii ale cunoaşterii, fiind denumit „prinţul filosofilor" şi comparat cu Aristotel. A scris *Canoanele medicinei*, devenită opera clasică a medicinei medievale până în sec. XVII, manualul principal predat în Europa; a mai scris *Cartea vindecării sufletului* în 18 volume, o vastă enciclopedie filosofică — *Cartea eliberării* — rezumat al primei enciclopedii în trei părţi, *Filosofia orientală,* lucrare de mistică speculativă. Prin emiterea concepţiei sale referitoare la existenţa necesară, fundamentul deosebirii dintre esenţă şi existenţă devine una din temele majore ale speculaţiei scolastice şi îndeosebi ale thomismului. Thoma va stabili baza analogizării existenţei; principiul fundamental al thomismului — *analogia entis*, exprimă relaţia dintre existenţa divinităţii şi cea a creaţiei, Avicenna negând libertatea creaţiei.

[132] Se constată ce mare idee îşi face Thoma referitor la planurile Creatorului, sistematizat pe porţiuni. Cosmosul este imaginat ca un tot înfăptuit, ca un exemplu de frumuseţe a rânduielii, ca expresie a binelui suprem.

[133] Tot ce creează Dumnezeu reflectă frumuseţea şi unitatea esenţei sale.

[134] Dacă ar exista o Idee a răului în Dumnezeire prin metoda unei reprezentări directe, printr-un mod succedaneu ideal, ar exista un rău. Însă răul care este o lacună, o deficienţă, o privaţiune, nu dispune de-o dublură, deoarece e în permanenţă conceput indirect de bine.

[135] După Platon, materia nu are cauzalitatea în Idei, cum au toate realităţile acestei lumi.

[136] Thoma revine asupra problemei tratate în *Quaestio* III despre Adevăr, *Sententiae*, I, 36, unde susţinuse că materia poate fi considerată izolată, cu toate că ea nu poate exista aparte, deci nu poate fi concepută o Idee distinctă

în Dumnezeire. El subliniază aici că materia prin ea însăşi este incognoscibilă, că deşi are o noţiune proprie nu trebuie să i se acorde binefacerea Ideilor.

[137] Această definiţie îi aparţine filosofului Isaac, care a trăit prin sec. X. Pentru că devenise celebră a utilizat-o şi Thoma, datorită elevatei sale generalităţi. Definiţia are un dublu sens: înseamnă adevărul în fiinţa noastră–ontologic sau transcendental, după cum termenul *inteligenţă* înseamnă inteligenţă creatoare, sau inteligenţa noastră, aplicându-se prin extinderea sa adevărului subiectiv (formal).

[138] Acest răspuns ne determină să vedem că adevărul realităţii şi lucrurilor reprezintă o pură denumire. Spiritele sunt adevărate prin ele însele. Lucrurile însă nu se ocupă de adevăr, ele există. Această existenţă a lucrurilor este între adevărul lui Dumnezeu care a creat-o şi adevărul spiritelor pe care el însuşi le creează. De aici rezultă o dublă denumire, una esenţială şi cealaltă accesorie, ultima referindu-se finalmente la cealaltă. Lucrurile sunt denumite adevărate când răspund concepţiilor noastre. Ele mai sunt denumite adevărate când răspund concepţiilor creatoare. Şi cum concepţiile noastre nu posedă adevăr autentic şi, în consecinţă, adevăr comunicabil lucrurilor şi realităţii decât prin propria lor conformitate cu normele supreme, finalmente prin comparare cu Dumnezeirea, chiar în acest caz sunt denumite adevărate.

[139] Aristotel nu neagă că există adevăr în lucrurile cu sens secundar şi transcendental expuse mai sus, dar el neagă în sensul formal şi primordial al adevărului. El adaugă că în inteligenţă adevărul este rezervat judecăţii, prin excluderea concepţiilor simple.

[140] A cunoaşte o asemenea conformitate, cu alte cuvinte a concepe raportul între ceea ce există în spirit şi ceea ce e în lucruri, a concepe înseamnă a trăi intelectual, cu un alt termen a exersa. Sensul este deci adevărat, aşa cum un obiect făcut seamănă cu altul, aşa cum în plastică autoportretul unui pictor seamănă cu pictorul însuşi.

[141] Perfecţiunea inteligenţei nu este a fi adevărată, aidoma unei oglinzi, ci înseamnă a cunoaşte adevărul, exercitând, pentru demonstrarea adevărului, facultatea de cunoaştere.

[142] S-a explicat că forma reprezentativă este similară unei a doua stări a formei lucrurilor reprezentate, că amândouă se alătură aceleiaşi idei creatoare, că ele participă fiecare în stilul său propriu, care fapt îl determină pe Augustin să afirme: „Dumnezeu a creat lucrurile în două reprize, o dată prin ele însele, a doua oară prin inteligenţele noastre".

[143] Ordinea acestor noţiuni este aceasta: a. există existenţa; b. existenţa este perfecţiunea posibilă a inteligenţei şi prin aceasta ia denumirea de adevăr, pentru că adevărul este atribuit lucrurilor, datorită relaţiei lor cu inteligenţa, sau mai degrabă datorită relaţiei inteligenţei cu lucrurile, aşa cum s-a explicat; c. existenţa este inteligibilă, fiind adevărată; d. dacă inteligenţa acţionează,

adevărul lucrurilor devine prezent în inteligenţă şi dacă din simpla înţelegere se trece la judecată, adevărul formal, iese în relief adevărul în sens propriu şi principal.

[144] Orice existenţă este adevărată în oricare mod ar fi luată în consideraţie, deoarece este în permanenţă în corelaţie cu inteligenţa care e subordonată Dumnezeirii, creatorul ei şi prin care creatura umană poate să-l cunoască pe Dumnezeu. Dimpotrivă, orice fiinţă nu e perfect dotată în toate privinţele, ca spre exemplu cei care doresc şi se străduiesc să facă numai binele să fie perfecţi, căci numai El e bun la suflet, poate năzui spre desăvârşire, să fie cu adevărat făptura aleasă a lui Dumnezeu, în cursul acestei vieţi.

[145] Thoma face aluzie la lucrarea lui Aristotel *Etica nicomahică* ale cărei concepţii le reproduce aici.

[146] Se poate constata că atunci când se produce confuzie între cele două ordine, nici prioritatea nu poate fi stabilită. Într-adevăr, fiinţa – existenţa – reprezintă ţelul însuşi. Adevărul reprezintă existenţa ca termen posibil sau de cunoaştere. Binele reprezintă existenţa ca termen posibil, sau ca noţiune a apetenţei. Ori un lucru există înainte de-a fi cunoscut şi e cunoscut înainte de-a fi dorit să fie cunoscut.

[147] E vorba de Iisus Fiul ca fiu, nu ca Dumnezeu, deci nu de substanţa lui divină.

[148] Adevărul propoziţiei şi conţinutul ei sunt două fapte distincte. Ultimul este accidental în raport cu celălalt.

[149] Cunoaşterea primelor principii, spre ex. al identităţii, e o reflectare în noi a actului prin care Dumnezeu e conştient de esenţa sa.

[150] Exprimarea acestei taine divine reprezintă afirmarea necesităţii Primului Principiu — identificat cu Dumnezeu, care e Dumnezeu prin el însuşi. Orice Adevăr îl reprezintă pe el însuşi. Nici un obiect al gândirii nu se juxtapune propriei sale esenţe, prin care să fie cunoscută aparte, printr-o cunoaştere proprie, care n-ar fi cunoaşterea lui Dumnezeu prin Dumnezeu.

[151] Thoma spune „probabil" pentru a marca o precauţie, deoarece în anumite privinţe şi finalmente păcătoşii înfăptuiesc ordinea divină ca toată lumea. Dumnezeu îi sileşte prin sancţiunile justiţiei sale. Dezordinea lor haotică, Dumnezeu o anihilează prin rânduiala sa şi planurile Dumnezeirii sunt întotdeauna învingătoare.

[152] Răul culpei,vinei — în ochii lui Thoma — e deosebit de răul greşelii. Răul vinei — *malum culpae*, n-are un caracter moral, în mod necesar decât ca urmare a unui păcat, fie personal, fie ancestral.

[153] În scolastică *sensibilia propria* sunt obiectele destinate cunoaşterii sensibilului, care au un raport direct cu un asemenea simţ şi-l definesc ca percepţie. Astfel, culoarea pentru simţul văzului, sunetul pentru cel al auzului, mirosul pentru odorat, limba şi papilele gustative pentru gust,

pipăitul pentru uscăciune şi umiditate, căldura şi frigul, durul şi moalele — toate acestea constituie *sensibilia propria*.

[154] Thoma vorbeşte de judecată în conexiune cu simţurile, însă îi dă termenului o accepţie specială şi mai redusă. E vorba de-o percepţie conştientă care include şi o anumită interpretare.

[155] Această doctrină profundă are nevoie de lămuriri. Spiritul uman are menirea cunoaşterii realităţii. Aceasta se realizează prin pătrunderea acestei realităţi, constatându-se în ce anume constau lucrurile. Spiritul sesizează dintr-un prim început esenţa lucrurilor, aşa cum ochiul receptează culorile. Aşa cum vedem culorile: albastrul, verdele, cunoaştem şi deosebim oamenii, căldura, timpul. Însă această luare de contact, primordial este superficială, trebuie deci aprofundată. Când concepem natura umană sub titulatura unui animal raţional, nu demonstrăm că suntem înaintaţi în cultură. De aceea trebuie cercetate atribuţiile omului pentru a putea contura structura umană şi a o defini amplu şi corect. Dacă comitem erori în cercetări, o facem în detrimentul cunoaşterii esenţei însăşi a realităţii. Dacă cercetările sunt dirijate în sensul descoperirii naturii umane în constantă conexiune cu ea, prin intermediul unor solide demonstrări, eroarea e imposibilă de la început până la sfârşit, deoarece finalul este identic cu începutul înfăptuit mai explicit. Ştiinţa trebuie să reprezinte investigarea minuţioasă exactă a naturii lucrurilor, pentru că ştiinţa constituie obiectivul inteligenţei noastre, a cunoaşte esenţa realităţii.

[156] Răspunsul e uşor de sesizat. Atunci când un lucru nu există în realitatea exterioară se face o negaţie, fiind vorba de-o privaţiune. Însă afirmaţia prin intermediul inteligenţei că un lucru nu există, este pozitivă, ca şi afirmaţia că există. Negaţia pură ar fi să nu se afirme nimic, şi în acest caz n-ar mai exista nici o eroare.

În concluzie, înainte de Thoma de Aquino, magistrul său Albert cel Mare scrisese: „Dumnezeu nu este numai esenţă, deoarece el nu face parte din categoria lucrurilor care sunt definite de oameni prin gen, diferenţă specifică şi număr, ci o esenţă mai presus de oricare esenţă şi, gândind astfel, inteligenţa mea intră în domeniul infinitului. Dumnezeu nu se revelează decât în extazul unei fiinţe dominate de spiritualitate, al cărei spirit rămâne în suspensie în faţa inefabilului“ (*Tractatus* III – *Summa theologiae*, *Quaestio* III, cap. 1).

Sfântul Iustin se exprimă astfel: „Tată, Dumnezeu, Creator, Domn, nu sunt denumiri divine, ci apelative rezultate din binefacerile şi operele săvârşite de Dumnezeire“. În schimb, sf. Hilarius spune astfel: „Dumnezeu este invizibil, inefabil, infinit. Cuvintele lipsesc când vrem să-l definim, să-l descriem. Pentru a-l cuprinde cu mintea, inteligenţa umană îşi demonstrează incapacitatea, neputinţa“ (*De Trinitate*, vol.II, 6). Sfântul Vasile cel Mare în *Epistola către Amphilocus*, CCXXXIV, 1, spune următoarele: „Operele lui Dumnezeu ca dimensiuni interminabile. De altfel, noi îl cunoaştem pe Dumnezeu pe

temeiul operelor sale, însă nu putem pretinde că suim şi o să contactăm esenţa sa. Ştim doar că nu suntem capabili să o sesizăm". Augustin, în *Sermo* 117, III, 5, se exprimă astfel: „Ce-i de mirare că tu nu înţelegi (şi nu poţi cuprinde cu mintea Dumnezeirea?) Să mărturisim cu pioşenie ignoranţa noastră mai degrabă decât să proclamăm cu temeritate ştiinţa noastră despre Dumnezeu. Dacă putem avea un punct de contact cu Dumnezeirea, înseamnă că reuşim să atingem culmile fericirii. A-l sesiza însă e cu neputinţă". Iar în opera sa *Confessiones*, L, 11, 4-6, tot el spune: „Doamne, Tu eşti cel care ai făcut toate aceste lucruri, Tu, care eşti frumos, pentru că toate lucrările săvârşite de tine sunt frumoase, Tu, care eşti bun, pentru că ele sunt bune, Tu, care exişti, pentru că ele există. Dar nici frumuseţea lor nu reprezintă frumuseţea ta, nici bunătatea lor, bunătatea ta, nici existenţa lor, existenţa ta, deoarece în prezenţa ta ele încetează a mai fi frumoase, a mai fi bune, şi chiar de-a mai exista".

În ceea ce priveşte noţiunea de *infinit*, e cunoscut de Dumnezeu într-un mod absolut simplu, fiind o valoare, nu o întindere, deşi noi oamenii nu putem reprezenta infinitul, chiar când e vorba de Dumnezeire, decât prin termeni de întindere, la fel cum noi reprezentăm eternitatea ca o durată fără limite. Timpul fără limite este o imagine mobilă a eternităţii imuabile, la fel perfecţiunile acumulate atribuite lui Dumnezeu, reprezintă un mod de-a exprima perfecţiunea Dumnezeirii indivizibile şi simple. Dar spiritul nostru nu poate îmbrăţişa infinitul *in actu*, deoarece el cunoaşte succesiv, termen după termen, reprezentându-şi fiecare lucru printr-o formă proprie şi exclusivă, deci poate cunoaşte un infinit în stare de potenţialitate — deci seria indefinită a numerelor şi propoziţiilor, pentru că posedă în el însuşi principiul acestei cunoaşteri, care e legea formării numerelor, în permanenţă aplicabilă. Se aminteşte definiţia dată de Aristotel infinitului: „Infinitul e o noţiune din care se poate extrage întotdeauna ceva, oricare ar fi cantitatea extrasă". În schimb, M. Émile Picard îl defineşte astfel: „Infinitul nu reprezintă o stare stabilă, ci creşterea însăşi, în permanenţă *in actu*.

În ceea ce priveşte capitolul atât de important al Ideilor, aşa cum au fost tratate de Platon în dialogurile sale: *Parmenide* mai cu seamă referitor la originea lor, în *Phaidon*, ori în *Metaphysica* lui Aristotel, cartea I, 1, cap. 9, Thoma explică foarte clar la cap. 3 din *Quaestio* III, referitor la adevăr, *De veritate*, în care demonstrează multiplele relaţii ale creaturii umane cu Dumnezeu şi unde spune: „Dumnezeu care înfăptuieşte totul prin intermediul inteligenţei sale, realizează toate lucrurile, întreaga realitate în conformitate cu asemănarea esenţei sale". Diferitele lucruri, în imensa lor diversitate, imită esenţa divină în mod diferit, fiecare în felul său. Astfel esenţa divină, având-se în vedere diferitele proporţii ale lucrurilor, este imperios necesar să corespundă unei pluralităţi de idei, dar nu există nici o multiplicitate în Dumnezeire. Există diverse lucruri emanate din Dumnezeire. Lucrurile imită mai mult sau mai puţin esenţa divină. Dumnezeu cunoscându-se pe sine

însuşi cunoaşte aceste raporturi diferite, însă le cunoaşte ca realizări ale creaturilor umane şi acestea sunt aşa-zisele idei.

Referitor la tratarea ultimei probleme a Adevărului, prezentată în *Quaestiones* XVI şi XVII şi anume a adevărului etern, Thoma rezolvă la capitolul 7, cu luciditate şi în mod explicit, această teză conturată la cap. 5, unde el spune simplist: „Dacă n-ar fi nimic, asr fi adevărat că n-ar fi nimic". Cu alte cuvinte, „dacă n-ar exista adevăr, ar fi adevărat că n-ar exista adevărul". Dar adevărul apare atunci când apare un raport între un obiect şi o Inteligenţă Eternă, care se gândeşte la existenţa lucrurilor, obiectelor, realităţii. Tot ce se poate spune este că dacă există un adevăr etern, pentru fiinţa omenească ce crede în existenţa unui adevăr etern, într-o lume eternă, se impune în mod imperios a fi în existenţa lui Dumnezeu. Dar a-l demonstra pe Dumnezeu prin adevărul intrinsec — nu prin cel etern, înseamnă a porni de la fapte, deoarece aşa cum avem evidenţa lucrurilor, a realităţii obiective, avem şi evidenţa adevărului. Adevărul e legat cu lucrurile, e în strictă corelaţie cu realitatea obiectivă, care constituie fundamentul existenţei, deoarece lucrurile există, noi existăm, există deci şi adevărul, adevărul solid ca însăşi creaţia. Pornind de la acest adevăr în mod identic ca de la creaţie *per ea qual facta sunt*, cu aceeaşi validitate se poate demonstra existenţa lui Dumnezeu.

PARTEA A TREIA

1-2 Pentru antici, gravitaţie însemna căutarea unui loc natural, adică a unuia favorabil unui echilibru exterior şi, de asemenea, printr-o conaturalitate a relaţiilor naturale.

3 Acest lucru este, pentru Thoma, o proprietate caracteristică fiecărui corp. Dar mai spune că un corp se mişcă el însuşi, dar nu prin el însuşi (*movetur seipse, non a seipso*), adică fără o intervenţie actuală. Nefiind cauza existenţei sale, nu poate fi nici cauza mişcării sale.

4 Acest fapt nu înseamnă că atributele exterioare nu ţin de inteligenţă, însă privite în natura lor proprie, drept ceea ce sunt, nu numai întrucât ar suporta acţiunea ce-ar exercita asupra lor un fenomen, ca la simţuri.

5 S-ar putea spune că animalul este pasiv în cunoaştere, reacţionând numai la stimuli exteriori. *Forma de cunoaştere îi vine din afară*, nu din sine. Chiar dacă forma de cunoaştere îi vine din afară, el şi-o ia ca obiect de cunoaştere pentru sine şi reacţionează în mod vital la ce primeşte, devenind astfel propriul său motor.

6 Se distinge agentul-care face şi pacientul-care suferă acţiunea. Numai în Dumnezeu acţiunea imanentă nu comportă diferenţa dintre agent şi pacient, această acţiune fiind identică în fiinţa sa, deci Dumnezeu este activ, viu şi imuabil.

[7] Se știe că Platon considera omul ca suflet, formă pură. Corpul era doar un receptacol.

[8] Existența lucrurilor în Dumnezeu este infinit mai adevărată, căci el e mult mai mult Ființă. Creaturile au o existență creată, adică prin participare. Deci cea pe care o au în Dumnezeu e singura veritabilă, căci doar el e ființă eternă.

[9] Se referă aici la lucrurile naturale. S-ar putea aplica chiar la toate ființele, substituindu-se categoriei *materie*, adică *potențialitate*. Cum o ființă nu e o formă pură, implică acea parte de potențialitate, este deci mai real în sine decât în Dumnezeu, deși poate fi mai mult ființă în Dumnezeu decât în sine.

[10] Când se folosește cuvântul *voință* (*voluntas*) și *a voi* (*velle*) referitoare la Dumnezeu, se face referire nu numai la însușirea propriu-zisă, ci și la acțiunea ei, deoarece aici se accentuează identificarea însușirii cu ființa divină. Căci orice încercare de-a separa atributele Primului Principiu este o trudă zadarnică a omului de-a defini pe Dumnezeu.

[11] Se spune *obiect principal* deoarece obiectele secundare sunt doar mijloace pentru obiectul principal, voința, presupus determinată. Este caracterul de liber arbitru. Dar obiectul principal este ultimul scop al vieții, adică binele suprem, voința nu se poate mișca prin sine, căci asta depinde de natura sa și prin ea de Autorul tuturor lucrurilor, care este Dumnezeu.

[12] Se pune problema că noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu în sine, ci doar prin concepte. Când spunem că în Dumnezeu, voința și inteligența, sau distingem că e identic ființei, facem o simplă afirmație. Dar noi nu putem spune nimic sigur, nici măcar că există. Doar conform concepției analogice, putem afirma că inteligența și voința în Dumnezeu se identifică cu Ființa-existența. A spune că Dumnezeu există este identic cu a spune că Dumnezeu vrea.

[13] Este de înțeles că Dumnezeu nu are alt obiect pentru voința sa decât el însuși, după cum nu are alt obiect pentru cunoaștere decât pe el însuși. Cele ce vrea Dumnezeu pentru creaturile sale se încadrează în eterna bunăvoință a bunătății sale, nu constituie ceva în plus.

[14] Dat fiind că Dumnezeu își este suficient sieși și dacă își extinde perfecțiunea în alte lucruri e din pură liberalitate. Deci creaturile reprezintă și proclamă gloria lui Dumnezeu, dar nu o creează.

[15] Dar între cazul lui Dumnezeu și al lui Socrate e o diferență capitală. Sunt implicați aci trei termeni: *necesarul*, *contingentul* și *liberul*. Voința lui Dumnezeu cu privire la creatură nu e *a priori*, nici necesară, nici contingentă, ci e liberă.

[16] În *Summa contra Gentiles*, Thoma subliniază indeterminarea voinței divine cu privire la creație, departe de a fi doar o stare potențială și imperfectă, în Dumnezeu ea marchează plenitudinea și absoluta independență.

[17] Când e vorba de determinarea prin sine a voinței divine, acest lucru trebuie înțeles în sens negativ, pentru a marca absența contrariului. Dumnezeu nu are nevoie de nici o determinare, neavând în sine decât necesarul.

[18] Este adevărat că de-a lungul veacurilor s-a creat așa. Dumnezeu fiind *Așa* unii contestau dreptul cauzelor secunde, alții contestau dreptul cauzelor prime. Istoria științelor ilustrează o poziție, iar misticismul irațional pe cealaltă.

[19] Motivația anterioară căuta inconvenientul tezei în ordinea intelectuală, de data aceasta este căutată în ordinea reală. Dar calea de mijloc este identică, deci identic va fi și răspunsul.

[20] A spune că Dumnezeu vrea un lucru din cauza altui lucru, sau că vrea ceva din cauză că vrea altceva, ar însemna să introducem *în el* cauzalitate, care nu poate exista *în el* – cauza primă. Ar însemna și multiplicitate, fiindcă un act ar fi cauza altuia și o relație cauza altei relații. Dar dacă relația lui Dumnezeu cu ceva nu e cauza relației cu altceva, totuși, din partea creaturii, faptul că ceva făcut de Dumnezeu poate avea drept cauză altceva, voit și făcut de el mai înainte. Pasiv și activ nu corespund aici, pentru că din partea creatului găsim multiplul, deci posibilitatea de raporturi reciproce. Transcendența lui Dumnezeu nivelează mereu explicațiile noastre ca și pe ale lui Thoma.

[21] Se referă la imposibilitatea regresiunii la infinit în ordinea cauzelor.

[22] Un aspect: ceea ce Dumnezeu vrea stăruitor se adeverește? Altul, dacă ceea ce se petrece în fapt răspunde totdeauna voinței lui Dumnezeu? De exemplu, păcatul, răul, nu răspunde voinței lui Dumnezeu, el doar îl permite.

[23] Se face aci o mare apropiere între Cauza universală primă și cauza universală fizică, totuși între ele este o mare diferență. Aceasta din urmă este numai cauza activităților inferioare, nu însă și cauza materiei propriu-zise, și deci din materie ar putea veni piedici care scapă ordinei supreme a lumii fizice. Dimpotrivă, Dumnezeu este sursa a TOT, inclusiv a materiei, în consecință nimic nu poate scăpa cauzalității sale. Apropierea sugerată de text nu se referă decât la cauzalitatea de agent (*stricto sensu/formaliter*) pur formal.

[24] Dacă eu rămân ceea ce sunt, e fatal ca și lucrurile să rămână ceea ce sunt, în raport cu mine.

[25] Concluzia s-ar referi, evident, la binele altuia, ca și la binele propriu. Thoma nu menționează acest lucru deloc, numai pentru că binele altuia nu este voit decât prin substituire, identificare a propriului bine. Dealtfel, când e vorba de Dumnezeu, această simplificare ne apropie de adevăr. Căci Dumnezeu nu vrea nimic pentru altul decât dacă este în relație cu binele său propriu, care e binele suprem.

[26] Aceste artificii logice depășesc uneori incapacitatea noastră logică,

[27] Apetitul *natural* e simpla tendinţă spre un scop natural; apetit *animal* e tendinţa funcţiilor cunoaşterii sensibile, la animal sau la om, adică dorinţa. Apetit *intelectual* este tendinţa deliberată şi reglementată de idei şi aceasta este voinţa propriu-zisă.

[28] Asta nu înseamnă însă că păcătosul vrea ceva împotriva lui Dumnezeu, ci că răul din el se opune, ceea ce nu e cazul în răul *natural*, simpla renunţare a binelui creat şi a *răului suferinţei*, care restabileşte prin justiţie, ordinea.

[29] Se referă la un păcătos ca atare. Nimic nu împiedică însă ca un păcătos să adauge intenţiei de a păcătui ideea de-a extrage din greşeala sa un avantaj vrednic de laudă, cum ar fi cazul unei minciuni oficiale. Dar atunci subiectul este moralmente dedublat — un păcătos şi un om bun care se rătăceşte.

[30] Thoma nu contrazice pe Augustin. El spune numai că Dumnezeu permite răul, nu îl vrea. Se referă numai la utilizarea răului, nu la existenţa lui. Cel ce spune că lasă câmp liber răului ca să nu smulgă grâul cu neghina nu face ceva la fel.

[31] Supoziţia falsă pe care-o combate Dionysios în acest pasaj este că răul ar fi o realitate pozitivă. Ar rezulta într-adevăr că răul ar face parte integrantă din cosmos, ceea ce nu e just.

[32] Pare a fi ceva asemănător cu argumentul care a fost invocat cu ocazia incendierii celebrei Biblioteci din Alexandria: sau aceste cărţi spun lucruri opuse *Coranului* şi sunt deci eretice şi trebuie arse, sau spun lucruri care concordă cu *Coranul* şi atunci sunt inutile, deci trebuie arse.

[33] Relaţiile dintre Dumnezeu şi om urcă, nu coboară. Totul e relativ la Dumnezeu din cauza independenţei sale suverane. Noi suntem uniţi cu Dumnezeu prin dragoste, dar numai în mod verbal, formal putem spune că Dumnezeu este unit cu noi.

[34] Thoma a relevat el însuşi, în *Biblie*, afirmaţii de *ură*, dar el explică faptul că obiectul lor era urât doar ca un defect de-a fi, nu fiinţa ca atare.

[35] Consideraţiile ce se fac, cu privire la subtilele interpretări ale sentimentului de dragoste sunt interesante, dar puţin prea sofisticate.

[36] A iubi nu înseamnă doar a voi, lucru ce nu reprezintă pentru Dumnezeu mare importanţă. A voi binele, acest lucru este important. S-ar fi putut răspunde aici că dacă a cunoaşte comporta în Dumnezeu mai mult sau mai puţin, a voi, chiar pentru el, are mai multă sau mai puţină importanţă *cu privire la obiectul voit.*

[37] Textul pare a se referi la măsurile Ierusalimului ceresc luate de un înger cu o măsură de aur, care are aceeaşi valoare pentru om.

[38] Această afirmaţie s-ar putea explica prin transcendenţa absolută a supranaturalului în raport cu diferenţa naturală între creaturi. S-ar putea referi la cele trei ordine ale lui Pascal. Ce importanţă are o grămadă de nisip, dacă este un muşuroi, sau Himalaia, comparat cu o inteligenţă, şi ce importanţă are

o inteligenţă dacă e a unui prost sau a lui Pascal, în comparaţie cu aceea a unui ales care contemplă pe Dumnezeu ?

[39] Cineva e calificat bun, după ce este intrinsec, mai just după ce face.

[40] Asta nu înseamnă că Dumnezeu nu permite nici o lipsă. Căci accidentele folosesc justiţiei.

[41] Şi Kant, în numele autonomiei voinţei, aplică la om această teorie a rectitudinii morale, fără a sesiza că în felul acesta ar diviniza-o, ceea ce-ar fi greşit.

[42] Noi considerăm trecerea din neantul conceput de mintea noastră.

[43] Providenţa, după Thoma, este deci *ideea de plan*, dar *un plan de realizare*, deoarece nu e conceput de inteligenţă, ci sub formă de judecăţi imperative ale prudenţei. Evenimentul e deci legat de cauze, dar numai în gândirea divină. Realizarea lui în fapte, ca rezultat al cauzelor, nu e un efect al providenţei, ci un efect al comandamentului divin. Limbajul confundă adesea aceste lucruri.

[44] Thoma menţionează soarta şi hazardul, care se deosebesc: soarta referindu-se la cele comandate de inteligenţă, iar hazardul doar la natură. Ambele însă se supun aceloraşi legi generale.

[45] Fiecare dintre supoziţii are partizanii ei. E vorba de acel Dumnezeu finit care împarte comducerea lumii cu un principiu al răului, care face ce poate şi Dumnezeul nepăsător al deiştilor.

[46] Dacă efectul direcţionării are mai mică dimensiune ca efectul cauzalităţii este din cauză că, cel puţin în parte, cauzalitatea nu ar avea un principiu finalist. N-ar fi deci just să spunem că orice agent acţionează în vederea unui scop.

[47] Este între artă şi providenţă o asemănare proporţională. Dar Dumnezeu determină prin providenţă destinul fiinţelor, căci tot arta sa divină le-a preconceput.

[48] Ceea ce este fortuit în cauzele create nu e şi pentru Dumnezeu, căci el precizează şi transcende relaţiile lor. Ceea ce este însă fortuit în cauzele create este fortuit în mod absolut. Dacă este considerat preordonat, deci devine necesar în ceea ce priveşte pe Dumnezeu, nu e decât un punct de vedere, care nu defineşte situaţia propriu-zisă. Lucrurile sunt ceea ce sunt, nu în raport cu modalităţile ce le îmbracă în ordinea divină, fapt ce se va lămuri mai încolo.

[49] Distrugerea a ceva nu poate fi decât generarea a altceva, căci distrugerea nu e decât rezultanta, nu un scop. Dacă nimic nu s-ar naşte, nimic nu s-ar distruge. Deci, privind lucrurile de sus, nu există distrugeri, ci doar transformări graţie cărora diferite specii sunt menţinute mai mult sau mai puţin timp (cei vechi credeau că *totdeauna*), lucru ce nu s-ar putea, căci obstrucţia unor supravieţuitori la infinit ar acapara materia şi forţa.

[50] Poate că presupusa generozitate a tiranilor ar putea găsi alte utilizări, dar atunci răbdarea şi iertarea ar fi mai puţină. Ar însemna ca o armată care nu s-

ar mai bate, nimeni nu ar mai muri, deci gata cu virtutea militară. Dar asta nu înseamnă că Dumnezeu cooperează la rău, el doar îl permite.

[51] Ar fi o mare greşeală dacă şi azi s-ar crede, ca la antici, că există opoziţie între ideea de necesitate şi cea de providenţă, ca şi cum ideea de providenţă nu s-ar referi la orice fiinţă, deci şi contingente şi necesare deopotrivă.

[52] Pentru Thoma, actele de liber-arbitru cad sub dependenţa providenţei divine, nu însă prin predeterminarea cauzei. Cauza actelor libere e liberă. Acţiunea lui Dumnezeu transcende însă sfera necesităţii şi libertăţii.

[53] Se cunoaşte sofismul lui J.-J. Rousseau: A ruga pe Dumnezeu să ne ajute să fim virtuoşi „înseamnă a-i cere ceea ce el ne cere".

[54] În această problemă a providenţei generale şi uneia speciale, Thoma, comentând *Metaphysica* lui Aristotel, în sensul că acela vrea să spună doar că Dumnezeu este singur propriul său obiect de cunoaştere. Şi dacă el preferă să ignore unele lucruri, pentru că ele sunt inferioare, n-ar intenţiona decât să arate legătura dintre obiectul cunoaşterii şi demnitatea acestei cunoaşteri. Cu cât obiectul e mai elevat, cunoaşterea e mai înaltă. Dumnezeu are ca obiect de cunoaştere pe sine, ca cel mai înalt şi cum în sine el cunoaşte totul şi poate face totul.

[55] Când Thoma ne asigură că Dumnezeu prevede imediat totul, chiar de la concepţia ordinei, nu înţelege, evident, să excludă prudenţa umană, care şi ea concepe ordinea şi joacă un rol principal, ca şi în cele ce urmează. Dar, dacă providenţa umană prevede şi organizează ceva, o face ca instrument al providenţei divine, deci numai ca executor al providenţei divine.

[56] Diferenţa dintre aceste două aspecte ar consta deci în faptul că conceptele lui Dumnezeu sunt în Dumnezeu, iar execuţia lor este exterioară lui Dumnezeu, încredinţate omului.

[57] Se consideră că însăşi Cauza primă, odată presupusă providenţa, adică preordonarea eternă a tuturor lucrurilor, totul devine necesar. Dar şi aci nu e decât un adevăr de punct de vedere şi de-o necesitate de supoziţie. Lucrurile nu sunt în mod absolut, ce sunt în Dumnezeu, ci sunt în sine, conform voinţei divine, care le face să fie aşa, nu de-a le obstrucţiona.

[58] S-ar putea spune: *acest* lucru se petrece prin contingenţă, dar *acela* totdeauna în mod necesar. Sau, acel lucru nu se petrece în mod necesar, dar e necesar să se petreacă, ceea ce e greşit. Sau, acel lucru e necesar doar prin supoziţie abstractă, fără ca Dumnezeu să-l fi voit. Dar putem spune că Dumnezeu a voit ca un efect de contingenţă sau de libertate, atunci ceea ce părea o cauză infailibilă de necesitate devine o cauză infailibilă de contingenţă sau libertate.

[59] S-ar putea adăuga că această „fermitate" a operei divine are o valoare cu atât mai mare, dacă se află inclusă, fără a dăuna valorii complementare a unui simplu joc de situaţii în natură sau viaţa morală.

[60] Despre *fiinţă-în sine*, nu în determinările ce o pot afecta, prin faptul că există şi în măsura în care există, ea se ridică la Cauza primă. Thoma subliniază astfel suprema generalitate a acestei cauze divine, ca universală, care cuprinde deci diferenţele, cele mai generale ale *fiinţei*, atât contingentul, cât şi necesarul. Căci Dumnezeu a creat-o.

[61] Acesta este deci ultimul cuvânt în această problemă spinoasă. Previziunile şi predeterminările providenţei divine sunt infailibile şi totuşi nu fac evenimentele să devină necesare, pentru că Dumnezeu şi cauzalitatea divină domină orice fiinţă, chiar înaintea despărţirii în contingent şi necesar.

[62] Predestinarea reprezintă, dacă se poate spune, un capitol special în problema providenţei, capitol consacrat destinelor supranaturale, în interiorul destinelor generale, care le sunt subordonate, căci „totul este pentru cei aleşi". Când Thoma spune acest lucru o face pentru a îndepărta orice idee de compartimentare a gândirii divine.

[63] Nu se neagă aici că predestinarea n-ar fi o predeterminare a mântuirii. Ceea ce se neagă este că ea ar fi o predeterminare a liberului-arbitru de a nu putea să se salveze. Thoma crede că Dumnezeu are puterea transcendentă de-a predetermina un fapt, fără a predetermina cauza lui de a-l produce exclusiv, fără a fi necesar sau inevitabil în el însuşi.

[64] Nu e vorba aici de-a şti dacă faptul că o fiinţă predestinată trebuie să aibă în sine un caracter, fie substanţial, fie accidental, pe care să se bazeze această denumire, chiar dacă ar fi vorba de existenţa lui reală.

[65] Ca un efect al predestinării sunt acordate graţiile ce duc la mântuire. Actul de-a predestina se referă deci la graţie, ca un obiect ulterior de acţiune.

[66] Se vede că reprobare are un sens mai ales negativ. Nu este o condamnare, nici o respingere, doar neadmitere, al cărei efect rămâne în contul creaturii care are liber arbitru. Este deci o predestinare la fericire, dar nu este o predestinare la nenorocire.

[67] Thoma spune că Dumnezeu *destinează* pe cei aleşi la salvarea eternă, dar nu spune că *destinează* pe cei condamnaţi la pieire. Spune că ei *decad*, ceea ce-ar presupune oarecum voinţa lui Dumnezeu, căci el spune că acest lucru ţine de *providenţă*. Dar această voinţă divină este doar ceva permisiv, nu însă ceva formal-categoric.

[68] Voinţa de-a aplica o pedeapsă pentru păcat, contrar voinţei permisive a păcatului este o voinţă pozitivă spre binele justiţiei.

[69] Trebuie subliniat cu grijă sensul negativ al acestor termeni. Ei sunt introduşi pe motive scripturistice, mai ales ale *Vechiului Testament*.

[70] Nu trebuie înţeles că Dumnezeu abandonează vreo fiinţă, în sensul că îi refuză graţia necesară spre a se mântui. Orice fiinţă, conform credinţei cato-

lice, este înzestrată cu toate graţiile necesare şi suficiente mântuirii. E vorba însă de corespondenţă şi perseverenţă finală, care nu sunt date nimănui, le primesc doar cei aleşi.

[71] Se referă tot la graţiile decisive, în special perseverenţa finală.

[72] Thoma insistă *în mod raţional* pentru a marca felul nostru de-a înţelege, căci în Dumnezeu nu există nici o distincţie între actele sale.

[73] „Cu prudenţă" nu implică doar o simplă comparaţie, ci o asimilare într-un fel de repetiţie, căci providenţa este actul esenţial al prudenţei.

[74] Comandamentul de care e vorba e un factor interior la Dumnezeu, nu un ordin din afară, care e un semn al voinţei divine, dar nu se supune legii. Dumnezeu comandă multe lucruri, pe care nu le vrea cu o voinţă formală, cum vrea salvarea aleşilor, altfel n-ar mai fi păcătoşi.

[75] Dar şi la noi dragostea e primul act al voinţei, nu e neapărat condiţionată de calităţile persoanei alese.

[76] Se reaminteşte formula completă a acestei doctrine: „Dumnezeu vrea ca acest lucru să fie pentru acela, dar nu vrea acest lucru din cauza aceluia."

[77] Aşadar, efectele predestinării sunt în primul rând graţia şi apoi gloria.

[78] Chiar Augustin Aureliu vorbea mai întâi în sensul acestei păreri, apoi a respins-o.

[79] Chiar dacă dispoziţiile materiei sunt efectele forţelor fizice, meritele lor sunt ale providenţei care le încoronează.

[80] Ca final, bunătatea divină reprezintă un ideal, şi acest ideal este cel care, în felul nostru de-a gândi, mişcă voinţa divină să predestineze şi să organizeze, ca un agent motor, efectele predestinării.

[81] În ordinea cauzelor finale, preştiinţa folosirii în bine a graţiei este cauza care conferă graţia, în sensul că Dumnezeu, celor aleşi le conferă graţia pentru obţinerea gloriei viitoare. Cu privire la reprobare, Thoma este reticent. Păcatul şi răul sunt în întregime străine de intenţiile divine.

[82] Această sentinţă, aparent paradoxală, se explică mai bine când ne amintim de sensul mai ales negativ al cuvântului *reprobare*.

[83] Această departajare nu trebuie concepută ca o distribuire a rolurilor într-o piesă scrisă în întregime de autor. Rolurile sunt toate frumoase, dar *se permit* erori ale unor actori, piesa însă ajunge la finalul scontat. Este vorba de-o voinţă divină — semipozitivă şi semipermisivă. Permite răul dar cu o voinţă pozitivă face ca răul să fie pedepsit prin justiţie.

[84] Ceea ce Dumnezeu nu refuză niciodată este graţia suficientă pentru mântuire. Plusul decisiv pe care-l dă cui vrea este graţia eficace şi în primul rând graţia perseverenţei finale.

[85] Ideea tradiţională a teologiei catolice este că oamenii aleşi ţin locul îngerilor căzuţi şi consolează astfel cerul de pierderea lor. Altă idee ar fi

că numărul celor aleşi este fixat după criterii misterioase şi că o pierdere e totdeauna compensată în mod providenţial printr-un câştig.

[86] Cerul creştin nu e individualist, el realizează *o comuniune a sfinţilor*. Dar în această comuniune universală există gradaţii şi cazuri diferite.

[87] Mulţi nu sunt de acord cu semnificaţia pe care Thoma o acordă acestui text. Ei nu văd aci decât o constatare a ceea ce se petrece pe pământ, nu o profeţie a viitorului decisiv şi etern.

[88] S-a spus mai sus că predestinarea are totdeauna efect. Dar în ipoteza de aici un om ar putea să fie predestinat şi totuşi să se mântuie. În acest sens predestinarea ar fi ceva nesigur.

[89] În comentariul la cartea *Despre cer* a lui Aristotel, Thoma nu consideră printre părţile esenţiale ale Universului pe cele perisabile. Unii comentatori (ex. Cajetan) consideră că e vorba de Univers în substanţa sa profundă, nu în părţile sale fragile, deşi transformări admirabile; Universul ca natură corporală, nu ca un cosmos, adică în perfecţiunea frumuseţii sale. Acest lucru nu duce, după vederile moderne, la o durată permanentă a fiecărei specii de fiinţe. Căci comorile de durată, în ansamblu, ce-a fost se compară cu ce e .

[90] Această opinie presupune că Dumnezeu a voit să-şi populeze cerul cu un număr oarecare de fiinţe, îngeri sau oameni, şi prevăzând căderea unor îngeri, a predestinat unii oameni să-i înlocuiască.

[91] După această a doua teorie, ar putea fi vorba de-o înlocuire, de-a egaliza cele două specii.

[92] A treia teorie uneşte pe primele două. Se presupune la Dumnezeu intenţia primă de-a popula cerul cu un număr egal de îngeri şi oameni, dar din cauza căderii îngerilor s-a mărit numărul oamenilor predestinaţi.

[93] E un raţionament puţin exigent. Puţini oameni sunt savanţi, dar nici ceilalţi nu sunt toţi de dispreţuit. S-ar putea presupune chiar că puţini oameni ar fi putut ajunge la viziunea lui Dumnezeu, dacă nu ar fi această alternativă: ori viziune, ori disperare.

[94] Adică faceţi totul ca alegerea să ducă sigur la mântuire, realizând astfel predestinarea. Deci alegerea nu se referă la o atribuire din veci a calităţii de ales, ci de credinţa în graţie, care este efectul ei.

[95] S-ar putea spune că, într-un fel oarecare, toţi creştinii sunt destinaţi — în acest sens — la viaţa eternă. Căci acesta e binele universal al vocaţiei umane. „Dumnezeu vrea salvarea tuturor oamenilor", spune Apostolul. Dar asta este o destinaţie îndepărtată, şi prin ea însăşi nu face pe nimeni *demn* de ea. Graţia însă, din contra, face pe cineva demn şi într-un fel îl asigură, provizoriu, de viaţa eternă.

[96] La Dumnezeu, ştiinţa, voinţa şi puterea sunt una. Voinţa e cauza binelui, dar nu fără ştiinţă şi putere. La fel puterea execută voinţa şi ştiinţa, cum se spune *dixit et facta sunt* (a zis şi s-a făcut). Ştiinţa lui Dumnezeu

este un principiu care vrea şi face. Voinţa, un principiu care ştie şi face, puterea e un principiu inteligent şi voluntar. Aşa cere unitatea divină.

97 Se întăreşte astfel independenţa divină. Orice putere creată are un scop în afara ei, face parte dintr-un plan, ca element. Puterea divină, identică cu Dumnezeu, este propriul său scop şi al tuturor. Totul este zadarnic dacă nu serveşte la ceva. Dar puterea divină joacă un rol divin, fără vreo dependenţă.

98 Thoma urcă mai sus lanţul erorilor cauzate de adversari, pentru a privi cazul în generalitatea sa.

99 S-a arătat mai sus, între probele existenţei lui Dumnezeu, că nu poate fi totul contingent, căci contingentul se bazează pe necesar, care asigură stabilitatea naturii şi permite reînceperi.

100 Ca un agent să acţioneze trebuie să aibă un pacient capabil de-a primi acţiunea sa, pacient la care această acţiune — care este ştiinţă — să fie *posibilă*. Din moment ce el îi comunică asemănarea sa, adică forma sa de-a exista, trebuie neapărat ca efectul posibil să corespundă la această formă şi să-i servească drept obiect.

101 Thoma spune că contradictoriul este inexprimabil, din cauza elementului conţinut în traducerea cuvintelor Îngerului din *Vulgata*: *Verbum esse non protest* = nici un cuvânt nu e imposibil la Dumnezeu.

102 Şi preotul iartă păcatele, dar nu *după placul său*, ci în numele lui Hristos şi sub condiţii independente de puterea sa. Hristos iartă prin el însuşi şi se ştie că Apologetica extrage de aci un argument că e Dumnezeu.

103 Un comentator (Cajetan), un bun intelectual, ţine să remarce cu grijă aci că „înţelepciunea acestei lumi“ nu este, în gândirea Apostolului, sau a lui Thoma, chiar filosofia. Căci aceasta nu conţine falsul raţionamentului despre care este vorba. Se face aici referinţă la filosofie în sensul în care este folosit de oamenii acestei *lumi*, de unde *Evanghelia* preia acest cuvânt.

104 E în contradictoriu a spune că ceva a existat şi nu a existat, referitor la puterea divină. Şi cum oare s-ar putea explica intervenţia lui Dumnezeu în existenţa a ceva care nu a existat ? Desigur că acest lucru e de neconceput. Totuşi au existat unii filosofi şi chiar Părinţi ai Bisericii care au gândit că realitatea depăşeşte legile spiritului.

105 Eroarea obiecţiei era de-a judeca contradicţia în felul său, nu al ei propriu. Poate fi o contradicţie în orice problemă, necesară sau contingentă, prezentă sau viitoare. *Da* şi *nu* se pretează la orice interpretare.

106 Sunt deci aici trei grade: posibil în sine, adică permis în natura lucrurilor, dar imposibil accidental; — imposibil în sine, dată fiind natura lucrurilor, dar posibil în mod absolut vorbind şi posibil pentru Dumnezeu, stăpânul naturii; — şi imposibil în mod absolut, deci imposibil chiar pentru Dumnezeu.

[107] Există deci o distincţie, care poate părea subtilă, importantă. Puterea lui Dumnezeu este fără limite. A spune deci că el nu poate face ceva, orice ar fi, este totdeauna greşit, dacă privim puterea divină în sine. Dar ideea de contradicţie „nu se poate aplica la puterea divină".

[108] S-a mai spus că atributele divine nu pot fi separate în sine, ci se întrepătrund în unitatea esenţei şi fiinţei divine.

[109] Această propoziţie e falsă, căci dreptatea realizată de Dumnezeu lasă loc şi altor realizări juste şi convenabile, care sunt deci la dispoziţia sa.

[110] Ce e drept şi convenabil acum nu limitează puterea, înţelepciunea şi justiţia divină, care ar putea să se aplice şi la alte opere, fără să se contrazică. Dar tot ce face el fiind totdeauna opera totalei sale perfecţiuni, totodată şi puternică, justă, înţeleaptă, poartă semnul tuturor atributelor divine.

[111] Aici se vede optimismul ontologic al lui Thoma. Dumnezeu poate face un Univers mai bun, dar cu condiţia de a-l compune cu alte elemente, adică alte fiinţe.

[112] S-a spus că Universul putea fi mai bun dacă era compus din elemente mai bune. Se afirmă că Dumnezeu poate face tot ce nu implică contradicţie şi nu se opune la creşterea indefinită a perfectului, în interiorul fiinţei, nici la creşterea indefinită a numărului. Contrazice deci pe Duns Scotus că ar fi posibilă o creatură infinit perfectă. Căci pe scara ascendentă a perfecţiunii se procedează prin etape succesive, ca numerele prin unităţi, infinitul absolut nu poate fi niciodată atins.

[113] Dumnezeu nu poate să nu aplice toate atributele sale la toate operele sale, căci atributele şi acţiunile sale sunt identice.

[114] Thoma nu admite că relaţiile lucrurilor ar putea fi mai bune, dar aceste relaţii sunt de asemenea lucruri, în sens mai general. Dar dacă relaţiile exprimă înseşi proprietăţile lucrurilor, ele sunt incluse în rest şi n-ar mai putea fi schimbate parţial. Căci dacă e permis să presupunem altă organizare a aceloraşi elemente substanţiale, trebuie să ne raportăm la înţelepciunea divină, care, cu toate cărţile în mână, nu poate face decât cel mai bun joc.

[115] Se spune *sub acest raport:* căci Hristos poate fi conceput ca cel mai bun pe lângă graţia comuniunii cu Tatăl, de maternitatea divină, cu atât mai mult de beatitudinea creată, care diferă după merite şi nu are un maximum.

[116] Acestei teme a fericirii lui Dumnezeu i s-ar putea găsi o motivaţie doctrinală. În ansamblul lucrării se mai referă la acţiunea şi fericirea lui Dumnezeu, deosebită de acţiune, ca o reîntoarcere la sine.

[117] Beatitudinea constă din bucuria binelui făcut. Dar ea presupune că şi posesorul binelui îl ia în deplină conştiinţă. Prin acest fapt sunt excluşi cei care se cred fericiţi fără a căuta perfecţiunea şi cei care se cred nefericiţi având toate bunurile adevărate.

[118] De fapt, bine şi rău presupune *cineva* susceptibil de-a judeca o situaţie. Or cine nu judecă nu e o persoană, ci doar ceva viu sau mort, care nu ştie să spună *eu.*

[119] Fiinţa care nu e stăpână pe actele sale nu poate nici cuceri ce-i lipseşte, nici aprecia liber ceea ce posedă.

[120] Partea de *fiinţă* pe care cineva o are se măsoară după natura ce-o reprezintă şi are caracterele sale. În măsura în care cineva participă la fiinţă, şi modul cum participă, participă şi la bine, care îi este atribuit. Deci binele perfect sau beatitudinea se alătură în final la natura fiinţei fericite şi nu e decât această natură realizată plenar

[121] Ceea ce este *apetit natural* sau tendinţă oarbă la fiinţele inferioare devine dorinţă la fiinţa dotată cu conştiinţă şi dorinţă, numită mai bine *voinţă*, la fiinţa dotată cu intelect.

[122] Nici o altă facultate nu are acest caracter. Simţurile captează realul imediat şi material, fără a merge mai departe. Voinţa nu captează nimic, fiind tendinţă pură. Inteligenţa în act ne face favoriţii (bogaţii) Universului.

[123] Se ştie că numele sau calificativele atribuite în comun lui Dumnezeu şi creaturii au ca sursă prioritară pe Dumnezeu. Dacă deci noi suntem fericiţi, suntem prin asimilare cu Dumnezeu, cel prea fericit, după cum, dacă suntem inteligenţi, e pentru că Dumnezeu ne-a făcut după chipul şi asemănarea sa.

[124] Iată deci ce înseamnă, pentru Thoma, participarea actelor sufletului la binele suveran. Voinţa tinde spre acest bine, când nu-l are. O dată ce îl are, se odihneşte în el şi în ambele cazuri îl iubeşte. Dar aceste două stadii de voinţă se îndreaptă spre acest obiect, posesiunea care îmbogăţeşte şi acesta este un factor de inteligenţă. Căci Dumnezeu este spirit şi numai prin spirit poate fi câştigat. Aceste noţiuni vor fi reluate când se va vorbi de beatitudinea umană.

[125] Aceste două aspecte ale beatitudinii, pe care scolasticii le disting prin *beatitudine formală* şi *beatitudine obiectivă*, fac mai departe obiectul a două probleme speciale: în ce constă beatitudinea (cu titlu de obiect) şi ce este în sine (ca activitate a sufletului).

[126] De aceea fiecare creatură are beatitudine proprie, proporţională naturii sale. Dumnezeu are şi el pe a sa, care este binele suveran.

[127] Plăcere, este mai potrivit, căci acest cuvânt pare să indice o folosire în vederea unui scop ulterior, şi beatitudinea este scopul suprem. Din contra, plăcerea fiind o întoarcere a însuşirii spre actul său, închide cercul activităţii şi nu presupune nimic ulterior. Dar al doilea sens este sensul propriu al beatitudinii ca plăcere de un obiect. Căci beatitudinea noastră e în noi, ea este un act al vieţii, actul său suprem.

INDICE DE NUME*

A

* Prescurtări : V. T. — *Vechiul Testament*; N.T. — *Noul Testament*.

TABLA DE MATERII

SUMMA THEOLOGIAE. DESPRE DUMNEZEU

PARTEA ÎNTÂI

PARTEA A DOUA

PARTEA A TREIA